

SAPIENTIA

Revista Tomista de filosofía

La Dirección: CULTURA Y VIDA

Alberto Caturelli: AMERICA BIFRONTE (II)

*Antonio Quarracino: LA FAMILIA EN EL PENSAMIENTO
DE GABRIEL MARCEL*

*Manuel Gonzalo Casas: NOTAS CRITICAS DE FILOSOFIA - Octavio N. Derisi:
TRES NUEVAS HISTORIAS DE LA FILOSOFIA - D. Renaudiére De Paulis:
NOTA CRITICA SOBRE EL SENTIDO DE LA NATURALEZA EN
MARTIN HEIDEGGER - La Dirección: NUEVA REVISTA ARGENTINA
DE FILOSOFIA - A. N. M.: FUNDACION DEL INSTITUTO PRO-
UNIVERSIDAD CATOLICA DE LA PLATA - A. Caturelli: A PROPOSITO
DE UN INCIDENTE BIBLIOGRAFICO - O. N. Derisi: EN TORNO A
LA MORAL DE HEIDEGGER Y SARTRE*

BIBLIOGRAFIA

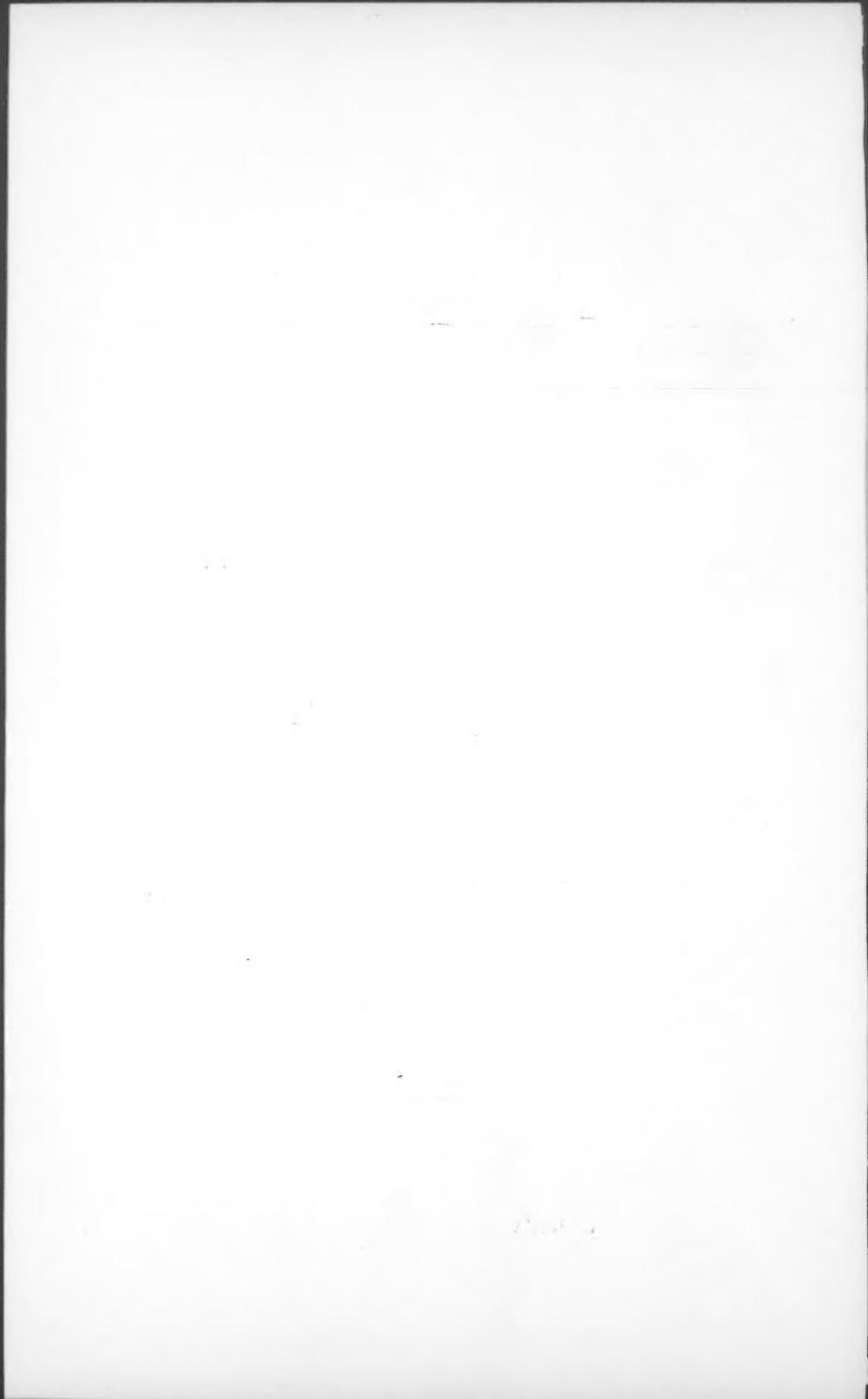
CRONICA

Año XII

1957

Núm. 44

LA PLATA - BUENOS AIRES



SAPIENTIA

Revista Tomista de filosofía

51

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>Cultura y vida</i>	83
---------------	-----------------------------	----

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>América Bifronte (II)</i>	90
ANTONIO QUARRACINO:	<i>La Familia en el pensamiento de Gabriel Marcel</i>	107

NOTAS Y COMENTARIOS

MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Notas críticas de Filosofía</i>	115
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Tres nuevas Historias de la Filosofía</i> ..	122
D. RENAUDIERE DE PAULIS:	<i>Nota crítica sobre el sentido de la naturaleza en Martin Heidegger</i>	129
LA DIRECCIÓN:	<i>Nueva Revista Argentina de Filosofía</i> ..	133
A. N. M.:	<i>Fundación del Instituto pro-Universidad Católica de La Plata</i>	133
ALBERTO CATURELLI:	<i>A propósito de un incidente bibliográfico</i>	137
OCTAVIO N. DERISI:	<i>En torno a la moral de Heidegger y Sartre</i>	139

BIBLIOGRAFIA

SALVADOR GÓMEZ NOGALES: *Horizontes de la metafísica aristotélica* (Cristóbal Chatte Réme) pág. 142; ROMANO GUARDINI: *De la mélancolie* (Alma Novella Marani) pág. 145; THEODOR HAECKER: *Métafysique du sentiment* (Alma Novella Marani) pág. 147; PIERRE-MAXIME SCHUHL: *La obra de Platón* (Arturo García Astrada) pág. 148; *Actes du deuxième Congrès international de l'union internationale de Philosophie des sciences* (J. E. Bolzán) pág. 149; A. J. BOEKRAAD: *The personal conquest of Truth according to J. H. Newman* (Jorge Hourton) pág. 151; JUAN FERNANDO VÉLEZ: *Cinco ensayos sobre el comunismo* (Horacio Godoy) pág. 152; BASANTA KUMAR MALLIK: *Non-absolutes* (J. E. Bolzán) pág. 153; SALVADOR CUESTA: *El despertar filosófico* (Fiora Zocchi) pág. 154; ANTONIO ROSMINI: *Théorie de l'assentiment* (Alma Novella Marani) pág. 156

CRONICA

Año XII

1957

(Abril - Junio)

Núm. 44

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Secretario de Redacción

GUILLERMO P. BLANCO

•

COMITE DE REDACCION

MANUEL GONZALO CASAS (Tucumán)

ALBERTO CATURELLI (Córdoba)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (Buenos Aires)

JULIO M. OJEA QUINTANA (Mercedes, Bs. As.)

JORGE H. MORENO (La Plata)

GUIDO SOAJE RAMOS (Mendoza)

JUAN E. BOLZAN (La Plata)

El dibujo del título de esta Revista, en tipos unciales del siglo VI, es obra de sor María Marta Saralegui, Benedictina argentina actualmente en San Pablo (Brasil).

CULTURA Y VIDA

1. — *Bajo la influencia del vitalismo —de Nietzsche y Simmel— se ha querido sostener la oposición entre cultura y vida y la supremacía de ésta sobre aquélla. Más todavía, se ha afirmado que la cultura es pura creación de la vida, la cual la nutre y acaba por destruirla o transformarla en nuevas formas de cultura. Esta, pues, como el espíritu que la constituye, no se nutre y estructura en una zona superior a la vida material, organizada desde valores absolutos trascendentes; depende y está exclusivamente determinada por la vida —tomada ésta como impulso instintivo necesario végeto-animal hedonista, por debajo de toda conciencia reflexiva y libertad— la cual a su vez está determinada de un modo ciego e incoercible desde las condiciones temporales e históricas en que se inscribe. Todo es, en definitiva, impulso irracional determinado por el tiempo y la historia.*

Tal concepción vitalista de la cultura termina, pues, en un historicismo relativista y, como tal, escéptico; y se nutre de un empirismo irracionalista ciego y determinista y, en última instancia, materialista.

En sus manifestaciones extremas —como las de Nietzsche— llega a la exaltación de la vida por si misma, por el placer de vivirla —hedonismo— contra el espíritu y los valores de la cultura, a la expansión vital del hombre, lisa y llanamente como tal, contra todas las exigencias espirituales de la verdad y del bien y contra toda cultura. Tal la concepción del "superhombre" de Nietzsche, a la que también paga tributo nuestro Ortega en El tema de nuestro tiempo. Hasta ahora, viene a decir Ortega en pos de Nietzsche, se ha hecho depender el valor de la vida de valores culturales ajenos a ella, a los que sirve; se la ha enajenado. En cambio, en nuestro tiempo, dice Ortega, la vida con sus valores vitales intrínsecos toma conciencia de que vale por sí misma, por el mero placer o deporte de vivirse. En el fondo, tal tesis es un retorno al epicureísmo o hedonismo empirista.

De ahí la conveniencia de analizar los conceptos de vida y cultura, para determinar sus relaciones.

2. — *La vida tiene múltiples y diversas manifestaciones, se realiza de diversas formas. Pero por debajo de sus más variadas realizaciones, un ser se manifiesta con vida cuando los elementos que lo forman no son un conglomerado de seres, sino las múltiples partes de un ser total, bajo cuya unidad obran como partes o instrumentos y para bien del todo. Brevemente, la vida es una acción que procede y termina en el agente, que perfecciona al ser viviente como una unidad.*

Pese a tal carácter de inmanencia, constitutivo de la vida, ésta no se realiza sin una referencia y asimilación, también esencial y constitutiva, del objeto trascendente a ella. En la vida inconsciente vegetativa, esta incorporación transformadora del ser trascendente al ser inmanente es material. Pero desde la vida sensitiva, imperfectamente consciente, hasta la vida intelectiva, perfectamente consciente, semejante referencia al ser trascendente como especificante o constitutivo extrínseco de la vida inmanente y su incorporación a ella, se realiza no de un modo físico o material, sino inmaterial o intencional: el mismo objeto real trascendente comienza a existir de nuevo con una existencia inmaterial intencional en el sujeto cognosciente: en la unidad del acto vital inmanente del conocimiento coexisten conscientemente el sujeto y el objeto, y en el conocimiento intelectivo espiritual —enteramente inmaterial— coexisten sujeto y objeto formalmente o en cuanto tales.

La vida no se puede realizar sin la determinación especificante, material o inmaterialmente, según que se trate de la vida inconsciente o consciente del objeto trascendente.

La vida —excepto la infinita de Dios, en que acción y objeto se identifican— no tiene, pues, sentido por sí sola. Cuanto más inmanente o vuelta sobre sí —como es la vida espiritual— tanto más abierta y necesitada está del ser trascendente. La vida se realiza como acción enriquecedora de sí en la misma medida de su abertura o comunicación con el ser o bien que está más allá de ella. La vida como valor en sí desvinculado de la trascendencia, no tiene, pues, sentido. Ni tampoco lo tiene por el placer de su actuación, ya que éste no es sino medio concomitante para alcanzar el bien o fin trascendente con que ella se perfecciona. No es el placer del comer, por ejemplo, quien perfecciona nuestro cuerpo, sino el alimento ingerido desde fuera. El placer es un medio para realizar más fácil y suavemente esa acción que termina y se perfecciona con la asimilación del objeto exterior a ella. Incluso hay casos en que se realiza la perfección del acto vital con ausencia de placer. Otro tanto ocurre con todos los demás placeres vitales; nunca son por el placer mismo, sino por otro bien —del individuo o de la especie— trascendente al acto vital placentero.

3. — *Hay en el hombre una triple zona de vida, esencialmente distinta: una de vida vegetativa o fisiológica, inconsciente y material, específica de las plantas; otra de vida consciente, dependiente de los órganos materiales, que aprehende las cosas concretas sin aprehenderlas como ser u objeto ni al propio cognosciente como sujeto: la vida sensitiva, específica de los animales; y, finalmente, una de vida perfectamente consciente, específica y exclusiva del ser espiritual, por la cual se aprehende formalmente o como tal el ser u objeto trascendente y, correlativamente, el ser o sujeto inmanente: la vida de la inteligencia.*

Estas tres vidas coexisten en el hombre, pero de un modo orgánicamente subordinadas: la vegetativa a la sensitiva, y ésta a la intelectiva-volitiva o espiritual. La vida sensitiva, en efecto, depende de los órganos formados y nutridos por la vida fisiológica. Y sabido es cómo toda la vida intelectiva no logra alcanzar su objeto propio, el ser inmaterial, sino a través de los objetos de la sensación, y, por ende, en estrecha dependencia con esta vida sensitiva. Las tres vidas aparecen así subordinadas en una unidad jerárquica, que culmina en la vida espiritual, de la inteligencia y de la voluntad, como vida específica del hombre; fin supremo al que se ordenan las dos restantes y en cuya actualización o perfección encuentran aquéllas, por eso mismo, su propio cumplimiento y razón de ser.

4. — *Pero a su vez esta vida espiritual suprema del hombre, aparece abierta y arrojada hacia el ser —verdad y bien— trascendente y, en definitiva, hacia el Ser infinito de Dios, en cuya posesión como Verdad y Bien, alcanza la perfección inmanente de su vida espiritual: de su inteligencia y voluntad, respectivamente. Paradojalmente pues, la vida, sobre todo en su realización más perfecta, la espiritual, no puede realizarse en si misma, en su pura inmanencia, sino sólo saliendo de sí en busca de su esencial objeto y fin trascendente. La vida humana como pura vida y placer de vivir, encerrada en sí misma, sin objeto alguno trascendente, se autoaniquila como vida, deja de ser vida. Sólo en el objeto y fin trascendente encuentra la especificación necesaria para su actuación debida y el consiguiente gozo de su cumplimiento.*

Para alcanzar, pues, su íntima perfección —cuya plenitud logra en la vida inmortal— la vida espiritual del hombre —y el hombre todo a través de ella— ha de salir de sí en una búsqueda sin descanso de la verdad o ser trascendente, sobre todo de aquellas verdades necesarias para organizar su propia vida —mediante la voluntad libre— en orden a la conquista de Dios, su Bien supremo: el conocimiento del propio ser, de su Fin o Bien supremo y de las exigencias del mismo —que la inteligencia formula en la norma moral— para su consecución. Y sobre todo, bajo esa visión de la verdad aprehendida por la inteligencia, principalmente del Fin trascendente divino y de sus exigencias para alcanzarlo —y en dependencia de él, también del fin de la sociedad y de los demás hombres— ha de encaminar su voluntad libre, ha de emprender la marcha por ese camino

trazado por la inteligencia, actualizando y realizando la perfección de la propia vida espiritual inmanente, mediante el anor y la conquista paulatina del Bien infinito de Dios y de la realización de sus exigencias morales.

Semejante perfeccionamiento de la vida espiritual pone orden en todo el hombre, también en las zonas inferiores de su vida, para hacerlas cumplir precisamente con su propia finalidad de servir y ayudar más eficazmente a la perfección de la vida espiritual. Esta, consciente y libre, impregna de sus bienes, espiritualiza o humaniza a todo el hombre; el opaco ser y vida material végeto-sensitiva del hombre se ilumina por la vida del espíritu, que la atraviesa y transforma y hace partícipe de sus bienes: la vida fisiológica y animal se ubican en sus propios límites, no sólo sin entorpecer la vida espiritual, sino también ayudando a su mejor y más eficaz desarrollo y perfeccionamiento.

5. — *Tal desarrollo armónico de todo el hombre, de las tres vidas jerárquicamente subordinadas —sin extralimitaciones ni absorciones por parte de la vida végeto-animal con desmedro de la espiritualidad— culminando en el desarrollo de la vida intelectivo-volitiva, teórico-práctica, del espíritu con la consecución de la verdad y del bien trascendentes en camino de la consecución plena de la Verdad y Bien divinos, desarrollo realizado de un modo consciente bajo la dirección de la libre voluntad humana, es precisamente lo que constituye el humanismo o la cultura. La cual, como la perfección integral y jerárquica del hombre que éste reflexiva y libremente busca, es esencialmente teocéntrica: no se imprime como desarrollo armónico y jerárquicamente unitario en la inmanencia del ser del hombre, sino mediante una actividad abierta y ordenada desde su inmanencia hacia más allá de sí, al Ser o Bien trascendente divino, en dirección al cual también se ordena con los demás seres.*

Tal obra de perfeccionamiento humano humanamente realizada, es decir, bajo la dirección y mandato de la vida intelectivo-volitiva, específica del hombre, llámase humanismo en cuanto procede de la actividad específicamente humana —causa eficiente— y se ordena a perfeccionar al hombre como hombre en su unidad integrada de partes jerárquicamente ordenadas —causa final—; y se llama cultura en cuanto tal obra de humanización del hombre, tal humanismo, no se realiza de un modo natural o espontáneo, sino reflexivo y libre, por una impronta que el espíritu —la voluntad bajo la dirección de la inteligencia, iluminada a su vez por el ser o fin trascendente con sus exigencias normativas— imprime en toda la vida y ser del hombre organizando el desarrollo o cultivo —de allí cultura— de las diferentes zonas de la vida humana —y por ésta del ser humano— de un modo integral y en una unidad jerárquica de acuerdo a las propias exigencias del ser humano o de su fin, que son correlativos.

6. — *Para lograr más plenamente esta humanización o cultura del propio ser y vida, el hombre necesita echar mano de las cosas materiales y del propio cuerpo. Y con el fin de obtener de las cosas y de su propio cuerpo un más adecuado servicio a la vida de su espíritu, o sea, con el fin de conseguir que los objetos materiales le ayuden más eficazmente a desarrollar su vida específicamente humana, el hombre modifica y transforma las cosas, imprime en ellas nuevas formas, con las que encauza sus fuerzas materiales a la realización de las intenciones y propósitos de su espíritu, desarrollando y canalizando las virtualidades y fuerzas ocultas en los objetos materiales. Es así como nacen los objetos culturales de la técnica y el arte —los artificiata, que decían los antiguos— los objetos, que como tales no existen en la naturaleza, sino que son frutos de ésta bajo la impronta del espíritu inteligente y libre que los actualiza y lleva a su propia perfección para hacerlos servir mejor a sus propios fines espirituales. De este modo las cosas son perfeccionadas, son hechas buenas en sí mismas —buenos instrumentos, buenas obras de arte, etc.— pero siempre en relación a proporcionar al hombre nuevos o más adecuados medios de perfeccionamiento de su vida espiritual, muchas veces a través del perfeccionamiento de su vida material. Tales los instrumentos técnicos, las máquinas, que, al par que ahorran esfuerzos humanos, proporcionan al hombre nuevos medios —vg. de habitación, de locomoción, etc.— para alcanzar una vida más humana, de más libertad del espíritu frente a las exigencias materiales. Mucho más lo logran las obras de arte, el lenguaje, la escritura, en más estrecha relación con el desarrollo de la vida espiritual.*

La cultura, pues, tiene como centro y fin el desarrollo armónico del propio hombre, de su vida espiritual sobre todo; pero el espíritu extiende sus dominios hasta el mundo de la naturaleza por la cultura, transformándolo bajo la dirección de la inteligencia y de la voluntad, humanizándolo, por ende, y creando un nuevo mundo, que no es ni el de la naturaleza ni el del espíritu, sino el de la interferencia de ambos: el de los entes culturales: técnicos, artísticos, signos, lenguaje, instituciones, ciudades, etc., en cuyo seno el hombre individual y socialmente, en su vida material y espiritual, puede más fácil, adecuada y plenamente vivir y desarrollarse como hombre, cultivarse, humanizarse.

7. — *A la luz de los principios expuestos se ve cuán infundada y absurda es la oposición señalada por los vitalistas e historicistas entre cultura y vida y mucho más la supremacía y hasta la absorción total otorgada a la vida por encima y aun contra de la cultura. La relación entre vida y cultura es la misma que media entre el ser como es y como debe ser bajo las exigencias de los valores absolutos captados por el espíritu. Porque la cultura esencialmente es vida, la vida superior del espíritu, reflexiva y libremente ordenada bajo la propia vida espiritual de la inteligencia y voluntad, a su vez especificada y dominada*

por las exigencias del ser o sin trascendente, e impregnando de esa verdad y bien trascendentes, aprehendidos por el espíritu, es decir, humanizando, todas las zonas inferiores de la vida material del hombre.

El espíritu y la cultura no sólo no se oponen a la vida, porque aquél es vida en la más encumbrada realización, y ésta el fruto más sazonado de aquella vida espiritual, sino que tampoco se oponen a las zonas inferiores de la vida sensitiva y fisiológica: sólo se oponen a sus excesos, a sus desmanes opuestos a la vida suprema del espíritu; y, al cercenar sus extralimitaciones, no hace sino procurar el bien propio de estas vidas, el cual, en definitiva, por su esencial constitución y subordinación a la vida del espíritu, se mide por su servicio a esta vida espiritual humana. La cultura, la verdadera cultura, no suprime ni ahoga la vida végeto-sensitiva —sin la cual, por otra parte, es imposible la propia vida espiritual y la cultura— ni coarta su legítimo desarrollo dentro de la unidad jerárquica de la vida y ser humanos, de acuerdo a las exigencias de la vida espiritual y de los valores trascendentes absolutos que la especifican y dan sentido. Afirmar con Nietzsche que el espíritu y la cultura, y las exigencias de la verdad o del bien con las normas éticas, dañan a la vida, es suponer que el hombre se especifica y realiza como hombre por su vida végeto-animal, y que el espíritu no es vida ni pertenece a la perfección del hombre, sino una degradación de la vida. Semejante afirmación —a más de la contradicción interna que la mina: es el espíritu únicamente y no la vida animal quién puede formular y sustentar tamaña tesis contra si mismo— supone la tesis materialista de que el hombre no posee más vida que la fisiológico-animal y carece de una vida propia consciente y libre, como lo atestigua nuestra conciencia.

La afirmación de que el espíritu y la cultura están engendrados y dependen totalmente de la vida material y que, por eso, pueden llegar a oponerse y a perjudicar a ésta y que, en definitiva, la vida los transforma y aniquila, nace también de una concepción materialista que niega categoría propia a la vida espiritual, como vida esencialmente superior a la de la materia y nutrita en su propia inmanencia activa desde la trascendencia por el ser y los bienes o valores absolutos.

8. — Pero la verdad es otra, enteramente contraria. El espíritu y la cultura no son productos que la vida material végeto-sensitiva engendra, transforma y deshace. Es verdad que el espíritu en el hombre depende de la vida material en cuanto, para alcanzar su propio objeto inmaterial, necesita de las cosas materiales y por ende de los sentidos que las captan; pero en sí mismo es esencialmente superior y, por eso mismo, irreducible a ella, en razón del objeto formal propio de la inteligencia: el ser o esencia inmaterial de las cosas materiales, por encima y más allá de todos los objetos de los sentidos, y en razón de la libertad de su voluntad, que rompe el determinismo de las causas sujetas a materia. La

vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad y la cultura que su ejercicio ordenado engendra, no sólo es intrínsecamente inmaterial, como esencialmente superior a la vida material —causa eficiente espiritual— sino que está objetivamente especificada y determinada por el ser —verdad y bien o fin— trascendente absoluto y, en definitiva, por el ser de Dios —causa final espiritual—. Dependiente en su existencia y ejercicio de la vida material, la vida espiritual y la cultura la sobrepasan esencialmente, independientes como son en sí mismas de ésta, y se organizan así y sustentan en su mundo propio superior e irreducible a la materia, por la actividad propia espiritual como causa eficiente, y el mundo del ser y bienes o valores absolutos —que son, en definitiva, por participación o Bien infinito de Dios— como causa final, que desde la trascendencia la determinan, también de un modo absoluto, en cuanto a su especificación.

LA DIRECCIÓN

AMERICA BIFRONTE*

IV. EL COSMOS AMERICANO

Quizá en nada sea más patente la presencia de América originaria que en su hermosa naturaleza. "La impresión más grande que tuve de América —nos dijo Sciacca cuando estuve entre nosotros— fué el choque del espacio"; es que no se trata aquí de un espacio connatural al hombre, sino de un espacio que le supera; por eso hay un "choque de espacio" para el hombre no-americano. Pero todo eso puede ser mucho más determinado, sobre todo si acudimos a las visiones clásicas del cosmos que se han dado en la historia de la humanidad.

El cosmos griego

El cosmos griego, el cosmos de los grandes filósofos de Grecia, se nos presenta como un aposento terminado y *humano* en cuyo centro se ubica siempre al hombre como medida del macrocosmos que le circunda. Como no es nuestra intención hacer aquí antropología filosófica (en realidad reservamos eso para otro trabajo) tomaremos como ejemplo, y muy sumariamente, el cosmos platónico y el cosmos aristotélico, distintos (pero no opuestos) del cosmos cristiano medieval y ambos también distintos del cosmos americano. Como se recordará, pues esto es muy sabido, en el *Timeo* de Platón anciano se describe la generación del mundo y el lugar ocupado por el hombre, y en el cap. 8 del libro *Lambda de la Metafísica*, para no citar otras obras cosmológicas de Aristóteles, se describe el mundo físico que debe habitar el hombre. El cosmos resulta para Platón un cosmos racional, no-libre, en verdad, ya que en el fondo la necesidad

(*) Ver la primera parte de este trabajo: *SAPIENTIA*, N° 43, págs. 33 - 45.

es ineludible; pero resulta, como decimos, racional y artístico hasta en sus meandros más íntimos. A partir de la fundamental distinción entre aquello que siempre *es* y lo que deviene siempre y que jamás llega a ser, es preciso introducir una causa intermedia que haga ser al mundo físico, habitáculo del hombre. Tal la motivación del *demiurgós* cuya obra tiene su principio en la contemplación suya de lo que siempre es, a partir del cual, plasmará una obra, el cosmos, "necesariamente bella" (*Timeo*, 28 a); entonces, entre lo que simplemente *es* y lo que en modo alguno es pues siempre deviene, se sitúa este algo *devenido* que es el cosmos, la más bella de las cosas devenidas. El cosmos platónico ocupa el centro, el medio, entre lo que es simplemente y lo que quasi no es, o, como dice el filósofo, "aquello que siempre deviene pero que no es jamás". Este es pues el mundo más bello de los posibles mundos en cuyo centro está el hombre reflejando su intrínseca armonía; el *demiurgós* puso entonces la inteligencia en el alma, el alma en el cuerpo y construyó el universo para realizar así la más bella naturaleza de las cosas devenidas o llegadas al ser (30 b). Todo este cosmos bello tiene la figura esférica que le es connatural, el centro equidistante de todos los puntos superficiales que le rodean, de modo que el cosmos esférico es así imagen fiel de la figura más perfecta y más semejante a sí misma, sometido al movimiento circular el más adecuado a su relación con la inteligencia y la reflexión; por eso el *demiurgós* le imprime al mundo un movimiento de rotación que le hace volver sobre los mismos puntos (33 a); de ahí que el tiempo platónico no pueda ser otra cosa que la imagen de aquello que no deviene ni es devenido, sino que *es* y es eternamente; el tiempo cósmico es pues "imagen móvil de la eternidad" (37 d) y los astros los instrumentos de ese tiempo, astros todos ellos cuyo centro geométrico está ocupado por la tierra y en la tierra tiene asiento aquello más hermoso entre los seres devenidos o llegados a ser: el hombre. De ahí que el *Timeo* si bien en adelante sigue describiendo la obra y generaciones provenientes del alma del mundo, termine por una descripción detallada del hombre no solamente en lo que respecta a su alma y facultades espirituales, sino de su cuerpo por medio de una fisiología del mismo lo más pormenorizada que podía permitir la ciencia de entonces. El mundo del hombre griego es, pues, un mundo racional y conocido, humano y dispuesto según medidas y proporciones connaturales al hombre. El hombre platónico ve al cosmos como a sí mismo del que es una mera repetición armónica. Todo el cosmos está referido a él y él mismo forma parte del cosmos, *es* del cosmos.

Si ponemos nuestros ojos en el mundo físico aristotélico, las conclusiones serán idénticas, como lo hubieran sido si contempláramos el universo de un Parménides. El mundo de las estrellas fijas de Aristóteles y el de las estrellas móviles se disponen, como es sabido, concéntricamente desde Saturno hasta la Luna; el mundo sublunar es el mundo de la tierra, la cual se comporta como

la casa del hombre. No es necesario hacer una descripción más detallada del cosmos aristotélico para nuestros fines. Baste señalar que para él, el hombre, especie ubicada en determinado género, contempla también a la naturaleza física como connatural a él mismo y él mismo es del cosmos; pero de un cosmos que lejos de serle hostil se le entrega como cosa conocida. Y más aun que como cosa conocida, como objeto independiente puesto delante de él se le entrega (si puede haber ya entrega) como siendo de él mismo, como parte suya; o como continente de él, como habitación suya. Todo el cosmos es de él, para él, y es contemplado desde él. Si se nos permite la expresión, el cosmos griego es un cosmos humano que tiene al hombre como patrón de medida. Naturaleza y hombre se han compenetrado y son la una para el otro y éste para ella.

El cosmos europeo

Para el hombre griego no era posible entonces ningún "choque del espacio", como no lo es para el hombre europeo cuyo universo físico está determinado por una carga agobiante de historia. El mundo griego no da lugar a un "espacio" capaz de scandalizar al hombre; este cosmos, si bien sobreellevado él mismo por la Redención, sigue siendo en su armonía fundamental semejante al cosmos cristiano medieval. No queremos, pues lo reservamos para otra ocasión, referirnos a lo que nos gusta llamar la *sacralidad* del cosmos cristiano; baste decir que se nos presenta siempre, como ha dicho Buber, como un aposento finito y conocido. Este "aposento" del hombre, como el cosmos griego, tiene el carácter fundamental de haber hecho desaparecer por completo la originariedad de la tierra. La tierra que habita el hombre no se comporta como una entidad estante y hostil, muda y cerrada. El cosmos grecoeuropeo ha sido de-velado, des-cubierto por el espíritu del hombre hasta hacerlo connatural a él; y sobre él ha agregado, sobre el cosmos des-cubierto, toda la obra de la cultura, del arte, de la ciencia y ahora de la técnica; esta especie de agregado se comporta no como un simple agregado en el sentido de yuxtapuesto a lo originario, sino como asumiendo el mismo cosmos por una especie de intususception metafísica, hasta el punto de hacer olvidar y desaparecer la originariedad del mundo físico. La historia no solamente se ha superpuesto a la naturaleza, al mundo físico, sino que la ha asumido historicándola o, mejor aun, humanizándola. El hombre y la naturaleza se han compenetrado como por una especie de trans-fusión. El mismo tamaño del cosmos europeo, tan medido, ni mezquino ni desmesurado, ha contribuido a esta "apropiación" que de él ha hecho el hombre. El cosmos ha sido des-cubierto y este acto de des-cubrimiento se sostiene, se acentúa y penetra en él. Por eso, lejos de haber en Europa un "choque del espacio", el espacio es justamente el intervalo exacto y mesurado entre el hombre y las cosas, entre el hombre y el cosmos.

El cosmos americano

América conserva casi intacta la originariedad de la tierra. El hombre se encuentra en ella a la intemperie, como sin casa, sin aposento, no como ocupando el centro de una mansión cósmica, sino siendo un átomo de ese mundo indefinido, puro espacio. El hombre europeo, cuando llega a América, lo primero que percibe es "el choque del espacio", las distancias que han dejado de ser aquí connaturales al hombre para transformarse en medidas cósmicas. Pero creemos que esta cuestión del tamaño no basta para caracterizar el cosmos americano; más importante es todavía su absoluta originariedad, en el sentido de que nada hay *sobre* él, que no se ha llevado a cabo *sobre* él ese trabajo de intususcepción metafísica implicado en la labor cultural del hombre que descubre el ser y *mantiene* siempre el acto de des-cubrimiento. El hombre americano, por paradójico que pueda parecer al lector, no ha des-cubierto América, ni ha asumido a su tierra en la historia viva. Sobre este continente *pasan* cosas, sin duda, pero estas cosas resbalan sobre su superficie cuando son cosas no-americanas, o cuando son simplemente floraciones bárbaras de la América originaria. Las pocas manifestaciones auténticas de América, no bien aparecen, no bien se automantienen por un acto de des-cubrimiento del espíritu, comienzan a ser devoradas por la América originaria. Y, lo que es peor todavía, corrientemente, *sobre* el continente de la mudez entitativa no hay ni una emersión de América des-cubierta por el espíritu (lo que sería lo auténtico) ni hay tampoco una asimilación plena (imposible mientras no se rompa la clausura originaria de América) de lo europeo como tal. Lo que hay es una cosa que quiere ser intermedia entre lo originario y lo no-americano, una cosa *bastarda* ni americana ni europea. Las más pesimistas visiones de América, tienen en cuenta este aspecto miserable.

El hombre griego veía al cosmos como su casa, finita y conocida. El hombre americano, ve al cosmos como algo que no le es connatural sino que le supera; ni es su aposento ni es conocido (en el sentido que le hemos dado al término). Siempre *se es* del cosmos en América; el griego veía el cosmos como un objeto de conocimiento proporcionado a él; el americano ve al cosmos no precisamente como un *ob-iectum*; se ve a sí mismo como parte de una naturaleza originaria; el cosmos no es de él, él es *del* cosmos, es cosmos, y está perdido en él. El cosmos le es desproporcionado porque siendo él *del* cosmos, éste le sobrepasa por arriba, por debajo y por todas partes. Sólo un americano puede sentir en su totalidad la vivencia intransmisible para un europeo, de su propia naturaleza: la sensación de infinitud y de tristeza que sugiere la pampa como desde profundidades abisales; y no se trata de una tristeza común como podría creerse, sino de cierta especie de tristeza cósmica que nada tiene que ver con la

tristeza que se podría estudiar en manuales de psicología; la sensación de intemperie que tantas veces hemos sentido los que hemos nacido en el campo argentino, intemperie no sólo física, sino transfigurada en una intemperie ontológica y radical que desgarra por dentro; sobre todo, (algo que ha sido observado por europeos) la *imposibilidad del diálogo* para quien llega a compenetrarse a fondo de nuestro paisaje, sea el de la pampa o el de la alta montaña; la mudez del hombre ante una naturaleza desnuda y originaria; porque el hombre es aquí una partícula asumida por la naturaleza; contrariamente al hombre griego que terminó por humanar a la naturaleza, aquí la naturaleza ha *cosmosificado* al hombre, comunicándole a éste su silencio; es decir, su mudez de tierra velada. De ahí el silencio y la imposibilidad del diálogo; no hay ya posibilidad de una relación dialógica con la naturaleza pues los términos necesarios para establecer tal relación han desaparecido o, mejor dicho, nunca han existido verdaderamente; si el americano no está simplemente frente a la naturaleza sino que es asumido por ésta y *cosmosificado* por ella, los términos de tal relación están fundidos en un solo abrazo cósmico que impide la relación intermediaria. Sólo cuando por un ejercicio continuo de des-cubrimiento de América, es decir, sólo cuando por ese acto del espíritu América comienza a ser objeto para el hombre, comienza también a ser posible la relación dialógica. Roto el abrazo cósmico de América, puede comenzar el diálogo del espíritu.

V. DETERMINACIONES CONCRETAS SOBRE LO AMERICANO

Sociedad de agregación

Como dejamos establecido en la primera parte de este ensayo, para que exista verdaderamente una comunicación esencial del yo y el tú, no es solamente necesario que la conciencia del yo implique el descubrimiento del tú en el mismo acto de autoconciencia. Esto es general en el hombre, pero no basta para establecer una relación de esencia a esencia. Es preciso que el tú sea verdaderamente tú y no un otro clauso; es preciso, como vimos antes, una reciprocidad a la solicitud esencial del yo. Justamente situábamos la soledad del filósofo en la situación que resulta del *rechazo* de parte del otro a su propia apertura hacia él. Y dijimos también que este rechazo no es, en América, precisamente, un acto de contradicción expresa, sino una mudez y sordera absolutas; en realidad, una contradiccioniedad resultaría mitigante del estado de desolación ya que habría —aunque negativa— una *respuesta*; la simple ausencia de toda conciencia respecto de la solicitud esencial que impide toda comunicación verdadera, sume al yo en desolación. Y el filósofo deberá muchas veces clausurarse en un monólogo que no tiene la riqueza cálida y necesaria de la relación

dialógica. El filósofo, como el artista o el científico auténtico (no el gran técnico como sería el cirujano por ejemplo) aparecerá, según decíamos, como un ex-céntrico, como una cosa fuera de lugar, como un demente, digno de lástima (si se le llega a atender) u objeto de la hostilidad incesante. En definitiva, únicamente encontrarán la desolación de sí mismos en un medio mudo, sordo y primitivo. Naturalmente que no es esto absolutamente general ya que la relación esencial de hecho logra establecerse algunas veces; pero lo genérico introduce al filósofo en el reino del estrepitoso silencio del mundo originario.

Si la comunicación no es en general posible, los hombres americanos son extraños a sí mismos y entre ellos; nada es estable, ni el orden de la cultura, ni de la ciencia, ni de la política. Cada hombre es un isla de aislamiento completo. De ahí que pueda hablarse de una pseudo sociedad, en el sentido de una suma de individuos en los que no logra penetrar el *amor societatis*; las relaciones sociales, faltando la relación esencial profunda, son negativas y mentirosas pues el término predominante de semejante relación no es el otro (que es que como decir los otros y el todo del bien común) sino el *mismo* transformado en *Yo* omnívoro pues todo debe ser y es referido al mismo. El yo americano es una cierta ipseidad a-social de la que no parte una solicitud hacia el tú, ni tampoco, si realmente surgiera esta solicitud, obtendría respuesta. La mudez del otro, la clausura del tú, se vuelve así trágica, no para los americanos en general que padecen de esta mudez originaria, sino para aquellos pocos que han dejado de padecerla y están abiertos hacia un tú inalcanzable y hacia un vosotros remotísimo y hostil. De ahí que la hostilidad del medio americano, es decir, de la sociedad americana, no sea una hostilidad del todo conciente, sino la hostilidad de la roca que *no puede* tener conciencia de mi llamado, de mi apertura y solicitud de trans-fusión. Es definitiva, es la hostilidad de lo originario no desflorado todavía por el espíritu. La sociedad americana es pues, en general, una sociedad que no lo es en definitiva, que es el primer pseudo de este continente de los pseudos. Agregación, contigüidad, no unión ni trans-fusión. Naturalmente que existen ya fuertes reacciones contra este medio originario, pero tales reacciones han de enfrentar el constante peligro de la succión.

Con la excepción del americano que ha logrado romper la clausura metafísica de lo que es en bruto, de la presencialidad muda, cada uno se encuentra a su vez clausurado en el medio de su acción, sea esta científica, artística, y sobre todo política. Pero la cosa se agrava porque entre el mundo de la originariedad pura y el mundo des-cubierto por el espíritu, o sea, entre la presencialidad muda del ser en bruto y la develación del ser inteligible más la patencia del Ser-total, se ha adicionado como por yuxtaposición algo que no logra romper la mudez del ser en bruto por un lado y que no llega, por lo tanto, a ser patencia del Ser. En otras palabras, algo *intermedio y bastardo*, en el fondo no-real, que se sitúa sobrepticia y artificialmente entre lo puramente

estante y lo espiritual. En el medio americano, sometido a innumerables influencias, esto es lo más corriente: Entre la pura originariedad del medio y su des-cubrimiento por el espíritu, se *adicionan* formas nunca verdaderamente asimiladas y que pertenecen a la Teología, a la Filosofía, a la ciencia, a la política, a la economía. Pero como tales formas no son el resultado de una emisión del ser americano (ni pueden serlo) y como en ella no actúa el acto espiritual de des-cubrimiento del Ser, todas esas formas son bastardas, inauténticas y, lo que es peor, son tremadamente hostiles a las emisiones auténticas y al trabajo del espíritu.

Pseudo cultura

Dos formas bastardas llaman nuestra atención en primer lugar. Estas dos formas son la pseudo cultura y la pseudo política. Las formas culturales europeas, cuando son importadas en bruto, es decir, cuando no engarzan en un *previo* des-cubrimiento de la entidad muda, se transforman en *apariencias*. La cultura es entonces un no-ser en el sentido más auténtico de la expresión; es una superfetación bastarda que no emerge de nada, que no tiene raíces en nada, que se sostiene en la nada y de la nada. La cultura se transforma sobre el mundo originario en un verdadero mito, pero en un mito muy especial pues es un mito sin arraigo. La cultura está así en las nubes como una visión buena para ser contemplada pero de la que nada se sabe en definitiva porque *no se pertenece* a ella. La sociedad o pseudo sociedad se comenzará a cubrir de estas formas que en verdad no-son y se volverá así portadora de una mentira constante. Cada uno vivirá de una mentira, de una falsedad metafísica. Tal es el mito de la cultura. Unicamente superviven aquellas pocas formas culturales que han engarzado en un acto de des-cubrimiento de la mudez estante. Pero algunas de ellas, cuando ese acto se debilita o desaparece, no tardan en ser tragadas o bastardeadas (lo que es igual). Miles de estos casos de succión podríamos citar. Recordamos éste: Poco después de principios de siglo, un sacerdote italiano, el Padre Lavagna, dedicado a la arqueología comienza a colecciónar piezas no sólo arqueológicas sino también elementos de ciencias naturales. Con ellos se logró fundar en Córdoba un Museo de Ciencias Naturales que ocupaba un lugar céntrico de la ciudad. Actualmente ese museo no existe, tragado por la originariedad no bien desapareció la labor del espíritu. Y así se podrían multiplicar hasta el infinito los ejemplos a cual más doloroso. Evidentemente, un buen muchacho porteño lamentaría la pérdida de un stadium de fútbol y no le interesaría la destrucción del Museo de La Plata.

No se trata entonces en América de la existencia de una decadencia de la cultura, de una cultura "desencarnada" como afirma Marcel de Corte, sino de la inexistencia de una cultura. Es evidente que lo que pasa a América es por

un lado natural desde que se sitúa en una época anterior al des-cubrimiento de la *physis* griega; pero, por otro lado, a esta originariedad se agregan formas bastardas que los griegos anteriores a la *physis* no conocían. Luego, quien deseé hacer cultura en nuestro medio, deberá primero haber de-velado la entidad muerta del ser circundante y engarzar en *lo* des-cubierto aquello que crea y sostenerle allí a costa de sacrificio y del esfuerzo de mantenimiento de este acto fundamental. En Europa el medio mismo se encarga de decantar lo auténticamente culto, mientras que en América lo auténticamente culto debe ser defendido arduamente y con pocas probabilidades de éxito para que no sea derrotado por el medio.

Pseudo política

Otro gran pseudo es la política vuelta casi imposible en un país que se muestra hostil a las relaciones esenciales. Es perfectamente natural que si priva la América "antigua", la América no descubierta, no develada por el espíritu, las relaciones políticas son solamente aparentes; no hay relaciones profundas sino contigüidad fría. El medio político participa de la mudez y clausura de lo originario del ser en bruto y por debajo de las apariencias de relaciones políticas se desliza una hostilidad esencial del yo al tú, del yo al vosotros y cada ciudadano se ve como una mismidad clausa y egoísta. Siempre son los menos los que desean una verdadera reforma y adelantamiento de lo político; todos los demás se acostumbran a vivir de mentiras y formas bastardas. La mentira frente al tú y frente al vosotros se vuelve sistema. A veces, esporádicamente, los que han logrado de-velar América por el espíritu, intentan un verdadero ordenamiento político, pero no tardan en ser tragados por las fuerzas elementales de América originaria. Los partidos, pletones de apetitos, ya que se comportan como unas sumas de mismidades cerradas y egoístas, se disputan el bien común como un botín personal. Pero no esto lo que aparecerá en la superficie. De ninguna manera. Lo que aparecerá será la astucia elemental, originaria, que sabrá presentar el interés sórdido como generosidad, la crueldad como caridad, el fraude como honradez, la arbitrariedad como democracia, la deformación del pensamiento como libertad, la estupidez como "viveza", la envidia por el sabio como "interés por la educación", la bajeza, en fin, como virtud. Sobre todos los partidos y movimientos llamados aquí también de "masas", representan en gran parte una erupción nueva de América originaria. Es lo bajuno que reacciona succionando lo que se ha edificado a costa del vencimiento de la originariedad.

Si tomamos un ejemplo reciente (no es el único y podríamos mencionar muchos desde 1810 y aun antes), el peronismo, en cuanto fenómeno argentino

representa una erupción desde lo profundo de la América originaria, de las fuerzas elementales; pero si hubiese sido eso solamente, no hubiera tenido las consecuencias que tiene para la Argentina; a la erupción de lo elemental representativa de la entidad muda, agregó una copia más o menos fiel de regímenes europeos. Y según explicamos anteriormente, si entre lo puramente originario y la emersión del ser inteligible más la patencia del Ser implicada en aquella, se pudiera introducir un término medio que no fuese ni el simple ser en bruto ni la emersión (ya des-cubierto el Ser) del Ser, tal cosa en realidad no sería verdaderamente o, cuanto más, se comportaría como una excrecencia completamente bastarda. Pues bien, el peronismo se sitúa en esa región intermedia pues a lo puramente originario yuxtapuso simplemente otras formas políticas. Entonces, el hecho que toma modelos europeos sólo sirve para probar el carácter bastardo del movimiento. También ocurre entre nosotros que las ideologías políticas (caso típico los partidos llamados tradicionales), frente a la emersión de lo originario, lejos de intentar el penoso pero necesario esfuerzo de develación del mismo por el espíritu, única solución de los males políticos argentinos, simplemente le oponen entes de razón que no hacen más que chocar con el medio y la repulsión general. Por fin, otros, representan ese mismo mundo elemental al que pertenecen por entero.

La ciudad bastarda

Nada quizá pone más al descubierto la trágica situación de la Argentina como esa suprema aglomeración de lo bastardo en un solo lugar que se ha convertido en el centro de irradiación de los pseudos que, como un miasma sutil va invadiendo todo hasta volver casi imposible la auténtica irrupción del espíritu, o deglutiendo entre sus fauces lo poco que ha logrado edificarse. Sobre la pura originariedad del medio no fué emergiendo por un trabajoso y auténtico acto de des-cubrimiento, lo que hoy es Buenos Aires, sino que se yuxtapuso entre lo puramente entitativo y las formas no emergidas auténticamente. Por eso, lo porteño (al menos en general) se nos presenta como lo no-auténtico, lo sin raíces, lo no emergido desde abajo. Por un lado participa —apenas se mira lo que hay debajo de la superficie— de la bárbara mudez originaria; y, por otro, de esta casi-nada siempre amenazante que es lo bastardo. Pero lo más trágico para la generalidad de Buenos Aires, es que por esta yuxtaposición de lo no-emergido, se va imposibilitando cada vez más el acto de des-cubrimiento del ser. Se va haciendo más y más aplastante el medio que sólo aparentemente ha hecho desaparecer lo originario. Y, respecto del resto del país, su visión resultará cada vez más deformada por dos causas: Por un lado, tenderá a despreciar a lo que no es porteño porque lo que no es porteño tiene la originariedad entitati-

va a flor de piel y adoptará frente a las provincias un paternalismo despectivo y absorbente. En realidad, lo elemental sigue siendo elemental así se vista a la europea, se cubra de "macadam" y rascacielos, como sigue siendo originario el churqui, la puna o el pañuelo al cuello. Por otro lado, su triste situación de bastardismo espiritual, le impedirá lo poco serio y auténtico que haya descubierto el espíritu en el interior; por el contrario, reaccionará frente a ello con una barbarie elemental, como aquel interventor porteño que mandó detener la publicación de obras científicas "inútiles", o aquel incalificable insulto que gobernantes ineptos hicieron al espíritu del interior permitiendo un "concierto" de tango de un tal Mores en el teatro principal del centro del país.

Casi todas las manifestaciones "culturales" de la Argentina se pueden considerar ya como pertenecientes a la pura originariedad —como lo son casi todas las que provienen del interior— o bastardías —como casi todas las que proceden de Buenos Aires. Naturalmente que en todas partes existen intentos heroicos de develación por el espíritu en obras que tienen los caracteres de lo auténtico. Pero en la capital deben luchar contra el medio que tiende a bastardearlas y en el interior contra la pura originariedad que tiende a deglutiirlas; sin embargo, es preferible la pura elementalidad entitativa a lo bastardo que termina por no tener remedio. Porque a partir de lo elemental es posible el acto de des-cubrimiento, mientras que a partir de lo bastardo, no. Porque lo bastardo se ha interpuesto como una capa aisladora entre el Ser y el espíritu que es capaz de des-cubrir. Lo bastardo se manifiesta en la vida cotidianizada del hombre del puerto que ha llegado a hacer casi imposible la meditación en el estrepitoso mutismo de Buenos Aires; se manifiesta en cierta "música" cuyo prototipo es el tango emergido de las napas más nauseabundas de la miseria humana y que bastardea los sentimientos, las pasiones, las costumbres y amenaza cada vez más (si no lo ha logrado ya completamente) en extender su influencia bajuna por todo el país. Creemos que esta cuestión es cuestión de bien nacional y de amor de hermanos: es necesario destruir de algún modo su influencia o por lo menos delimitar y reducir la infección a su lugar de origen. Lo bastardo se manifiesta en el "hombre a la defensiva" que reduce su vida a la estúpida contemplación de sí mismo. Toda la historia argentina puede explicarse teniendo en cuenta el enfrentamiento unas veces violento y sanguinario, otras sin violencia física pero con íntima belicosidad, entre la originariedad del interior y el bastardismo del gran puerto. Ciento es que existen algunos centros de vida espiritual que pugnan por sostener un acto fundamental de des-cubrimiento (lo saben los hombres de meditación de Córdoba, Tucumán, Salta, Buenos Aires, La Plata), pero esos núcleos de salvación deben agonizar constantemente y sin cuartel para

no ser tragados por la succión tremenda ejercida ya por América originaria, ya por la más maligna todavía del bastardismo sureño (4).

VI. UNIVERSITAS, LA GRAN AUSENTE

¿Qué decir de la Universidad? ¿Es que existe Universidad entre nosotros? ¿Porqué se trata de una pregunta previa: Si existe la Universidad en América? Si la respuesta es positiva, entonces es poco lo que se puede decir de ella; y si no existe, quizás sea bastante lo que podemos decir acerca de su ausencia.

Pero tomemos las cosas desde el comienzo: ¿Se ha pensado alguna vez en lo que sería —para poner un ejemplo cercano— la fundación de la Universidad de Córdoba apenas treinta años después de la erección de la aldea? ¿Cuándo el medio era un páramo no solamente espiritual sino también físico? Porque las Universidades europeas nacieron como una emersión de su propio medio; en el siglo XIII, cuando se constituyeron las Universidades, ya hacia varios siglos que el medio iba posibilitando cada vez más decisivamente la aparición de la Universidad; es decir, que la fundación de una Universidad era la simple sanción de un hecho, de algo cumplido, emergido definitivamente. Pero aquí, la fundación de la Universidad fué siempre un injerto europeo sobre la pura originariedad del medio; lo fué la de Córdoba que se mantuvo tal, es decir,

(4) Todo lo que hemos dicho es apenas un esbozo y una enumeración de algunas pocas cosas. Cabría agregar tanto como para escribir otro libro. Así por ejemplo, nos interesa ahora agregar esta nota sobre la posibilidad de la amistad auténtica en América; es sabido que la amistad reposa sobre el problema de la comunicación con el otro que hemos tratado anteriormente; y cuando el otro se comporta como una isla cerrada (el hurao de Aristóteles) la amistad no es posible; como dice el Platón sociálico, "sólo te ama aquel que ama tu alma" (*Alcib.*, 131c) o, mejor todavía, "cuando nosotros conversamos, tú y yo... es el alma que habla al alma" (*Alcib.*, 130 d-e) porque los amigos han logrado romper la incomunicabilidad primaria y han puesto todo en común hasta el punto, según el mismo lugar del *Alcibiádes*, de que el amigo *ve* en la pupila del otro; "todo es común entre amigos" según la doctrina del hermoso *Lysis* (206c) y por eso hay reciprocidad (212d). De ahí que, si bien Aristóteles distingue varias especies de amistad comenzando por la amistad de utilidad y de placer (que duran apenas lo que dura lo útil y lo placentero), la verdadera amistad es la amistad en el bien honesto pues "cuando la buena voluntad es recíproca es amistad" (*Eth. Nic.*, VIII, 2) y el tú se comporta para el amigo como un otro yo (*Eth. Nic.*, IX, 4); en pocas palabras, la amistad, según dice Santo Tomás, es el amor de mutua benevolencia fundado sobre alguna commutación (*S. Th.*, I-II, 65, 5). Pero esto no es otra cosa que la comunicación profunda entre el yo y el tú que pone en común lo propio de los dos creando una relación nueva sin la que el hombre no puede vivir. En sentido contrario, es posible una repulsa del otro que hace imposible toda comunicación y, por eso, toda amistad. El amigo se entristece con el amigo y se alegra con él porque lo del otro es como suyo; pero si uno se entristece del bien del otro, la amistad no existe y, en realidad, no ha existido nunca. Esta repulsa e incomunicación se llama *envidía* que es la madre del *odio* (*S. Th.*, II-II, 34, 6, ad 2) primero al prójimo y principalmente a Dios, de modo que lo contradictorio de la amistad es el *odium alteris* que se convierte en *odium Dei*, el supremo pecado de Lucifer. Por eso el envidioso caerá en la injuria, en la maledicencia, en la burla y en la murmuración, no podrá soportarse a sí mismo en su radical soledad, en su luciferina clausura.

En el medio americano, si lo consideramos en cuanto originario, la envidía y el resentimiento son las dos grandes pasiones que vienen a sustituir la co-munión con el otro. La desolación aumentará y lacerará al hombre pues aquellos dos grandes vicios son como los instrumentos de la succión ejercida por el medio originario. Toda auténtica emersión será como

que se mantuvo siendo Universidad, mientras se mantuvo la europeidad de la misma; históricamente, la *Universitas* muere aproximadamente cuando son expulsados los últimos profesores jesuítas de Córdoba y todos los que de alguna manera representaban mal o bien (más bien mal que bien) el espíritu europeo que aún vivía también en algún ilustre profesor franciscano. Y el hecho de que hoy existan algunos pensadores auténticos aislados no invalida sino que confirma nuestra tesis. *No se trata*, como se habrá percatado el lector atento, *de estar en adoración más o menos tonta y servil de todo lo europeo*, sino de afirmar que la Universidad era un injerto europeo y nada más. Que es posible que el medio vaya siendo conquistado por el espíritu hasta que haga posible la emergencia de una Universidad auténtica, está dentro de la doctrina que exponemos en todo este trabajo; pero lo que debe destacarse es que la Universidad en América fué una brusca yuxtaposición del espíritu europeo y particularmente español que, para poder vivir, debía haber poseído una fuerza que nunca tuvo; un poderío interior que le hiciera posible triunfar sobre el medio originario. Pero esto no era posible. De ahí que la Universidad fuera decayendo cada vez más como una planta enferma hasta el golpe de gracia del Deán Funes, la atroz decadencia de fines de siglo y principios del actual, el remate final de la "reforma universitaria" de 1918, que no fué ni reforma ni universitaria, hasta las actuales sombras de muerte que danzan entre sus claustros vacuos, solos, mudos testigos de una vida espiritual ausente (como ya lo han dicho otros desde Houssay hasta Castellani). Sólo el amor de uno de sus hijos, hace posibles estas reflexiones

por instinto atacada por las bajas armas de la envidia y la murmuración y hasta por el anónimo en este país del anónimo como nos lo dijera don José Ortega y Gasset con su característica franqueza. Muchas veces podemos comprobar que toda la pseudofilosofía que en su oportunidad denunciamos (*Filosofía y pseudofilosofía*, en *Guion*, núms. 12-13, Córdoba, 1951) está en manos de resentidos y envidiosos, típicos resultados de la originariedad del medio y hasta habrá algún caso en que la misma autenticidad del filósofo se vea mancillada por el constante trabajo de esta cohorte de hienas. Es cierto que todo esto suena muy fuerte y doloroso, pero son males que es necesario retratar en defensa de las verdaderas vocaciones por la filosofía. Y mal conocido, en cierto modo, es ya mal disminuido. Nótese la analogía del integrante de esta cohorte con la hiena, el animal nocturno y solapado que vive en los lugares solitarios, en soledad malévolamente y cobarde, que se alimenta de carroñas y especialmente de carnes putrefactas, de cadáveres y desechos descompuestos; es traicionera y ataca, por así decir, anónimamente; ataca al hombre si lo encuentra dormido o descuidado y su voz es una mezcla de sonidos extraños y agudos, neuróticos, como las carcajadas de un desequilibrado o como las arcadas de vómitos violentos. Sabe imitar, según las supersticiones, la voz de los hombres y los pueblos primitivos la creían asexuada.

Analogía triste y repugnante de esta especie que reflota sobre las aguas originarias de nuestro continente. Todo se reducirá para ellos a categorías mezquinas, pequeñas, casi microbianas, se adherirán con ardor sectario a estas categorías mínimas y todo lo sacrificarán por ellas, intrigarán en las sombras y su amistad será siempre amistad de lo útil y de lo deleitable (pseudó amistad, pasajera como esos bienes), jamás será amistad del bien honesto, la amistad perfecta. Cuidémonos muy bien de no dejarnos influir por su voz que imita la voz de los hombres, cuidémonos los que intentamos una dolorosa autenticidad filosófica, de oírles y atenderles pues en ese momento la succión de lo originario triunfa; cierto es, como dice Aristóteles, que "la amistad es más necesaria en la adversidad... pero más noble es tenerlos (a los amigos) en la prosperidad" (*Eth. Nic.*, IX, 11); los que ejercemos la docencia de la filosofía, no les escuchemos nunca y siendo sordos cubrámoslos de un manto de olvido. No sea que no podamos decir después como el maestro Sócrates: "Por todas partes donde yo vaya, la juventud, como aquí, vendrá para oírme hablar" (*Apolog.*, 37d).

tan duras, pero, por desgracia, tan dolorosamente veraces. Pero como el amor auténtico no es ciego y sabe esperar, creemos conocer el camino áspero de la recuperación de nuestra Universidad.

El medio originario terminó, en la mayoría de los casos, por succionar lo que el espíritu había creado sobre él, y lo que es peor, no lo hizo desaparecer limpiamente, sino que en lugar de una auténtica Universidad tuvimos y tenemos una cosa bastarda, una caricatura a la vez cómica y angustiante de la Universidad. Una creación bastardeada que, paradójicamente, representa a una "Universidad" que persigue y llega a destruir a lo universitario. No disimulemos (y nos dirigimos a los universitarios y colegas) esta dolorosa verdad, no sigamos metiendo la cabeza bajo la arena y hagámonos cargo de la realidad tal cual es. Pero todo esto puede ser mejor fundamentado señalando con mayor precisión lo que tenemos dicho más arriba:

a) Nos va a ser muy útil guarnos, sobre todo por una razón de orden, por las reflexiones de Salman en su obra *El lugar de la filosofía en la Universidad ideal* (5), quien muestra con claridad que la Universidad es "emanación de la sociedad, órgano privilegiado de su cultura intelectual, (que) debe servir a la comunidad que la ha hecho nacer y que le da los medios para existir" (p. 38). Aunque esto es, por cierto, muy sabido, es necesario que nos hagamos cargo de que si la Universidad, o lo que se tiene por tal, es emisión del medio y la encontramos mala, es evidente que es mala porque el medio es malo; participa tan íntimamente de lo originario porque el medio es, en su mayor parte, originario; tiene pseudo-maestros porque los tiene el medio; en fin, es mediocre porque los mediocres somos nosotros.

b) A medida que transcurren los siglos desde el 1200 hasta hoy, los conocimientos se extienden, se complican, se diversifican, hasta tal punto que dos cosas se vuelven necesarias: por un lado, una formación especial anterior al estudio de cada ciencia y, por otro, los equipos de trabajo en los cuales todos sus miembros sean serios y formados. En nuestra América bifronte, originaria por un lado, apenas auténtica en una fina arista por otro, esto resulta imposible: Hablar de trabajo por equipos entre nosotros es un engaño o un error muy cruel. Quien desee hacer una investigación a fondo y extensa, tendrá que valerse de sus solitarias fuerzas, deberá gastar lo que no tiene en los libros esenciales (y a veces ni siquiera logrará los libros), tendrá que agonizar en una total desolación, sin instrumentos de trabajo, sin laboratorios, sin bibliotecas, sin museos. ¿Cómo lograr entonces esta lejana y maravillosa "formación pluridimensional" de que nos habla Salman? ¿Cómo lograr entonces que la Universidad como un todo sea un solo gran equipo de trabajo en que se realice una suprema labor de integración? ¿Puede lograrse esto edificando ciudades universitarias o

(5) *La place de la philosophie dans l'Université idéale*, Montreal-Paris, 1954.

creando grandes institutos que permanecen como grandes habitaciones vacías porque no existe nada con qué llenarlas?

c) Está claro entonces que existe una verdadera imposibilidad de llevar a cabo la misión fundamental de la Universidad como tal. No negamos, entiéndase bien, todo el bien que la Universidad aún así puede hacer, pero es evidente que la reflexión científica que comporta tres dimensiones fundamentales, la sistemática, la histórica y la científica, se encuentra trabada en algunos casos, y, en los más, sencillamente no existe. Y si estas tres dimensiones no se cumplen orgánicamente no nos queda más camino (para no hablar más que del menos grave) que el del "amateurisme pré-scientifique" de que habla Salman.

d) Es así cómo, a pesar del medio, en aquellos sectores que han logrado superar lo originario, surgen a veces verdaderos maestros que deben agonizar en desolación completa, los que padecen a su vez, generalmente, de una formación unilateral, debida, precisamente, a la falta de integración y de formación orgánica que la Universidad no ha podido darles. Por desgracia, a veces debido quizá a la dureza del medio, las opiniones del maestro se vuelven ley seguida fieramente por sus epígonos (que por ser tales no son *discípulos*) entre los que hay fieles y apóstatas porque no se entiende, ni por tanto se acepta, la leal diversidad de ideas y, en lugar de escuelas, tienden a la fundación de *sectas* que más tienen de adhesión personal que de auténtico filosofar.

e) infinidad de pseudo-maestros hacen oír su voz con todas las apariencias exteriores del maestro auténtico, "camouflando" su no-saber con una astucia y rapidez no fáciles de discernir al observador desprevenido. Cuando es uno de éstos el fundador de una secta, entonces se moverá hábilmente la propaganda, la adhesión personal, la detestable "política", el "acomodo", los apetitos insaciables, las presiones morales, el sectarismo religioso o antirreligioso, cuidando siempre, claro está, de "guardar las formas".

f) Estas "casas de estudio" (como dicen los diarios), al faltarles aquello que las convertiría en Universidades vivas y actuantes, al no realizar jamás la labor de integración de la cultura, no llegan más que, en el mejor de los casos, a la producción de profesionales más o menos "hechos", más o menos bien "conficionados", más o menos "terminados", como *robots* que solamente saben hacer una sola cosa específica, expertos distinguidos a veces, talentosos otras, en esta estrecha especialidad suya, pero absolutamente vacíos de verdadera cultura humana, viva y actuante. El gobierno de las Universidades siempre va a parar a manos de "profesionales" (y no puede ser de otra manera, por cierto, ya que es lo que ella produce) que ni siquiera pueden entender lo que *es* la Universidad por la sencilla razón de que no son universitarios y entonces "hacen" una "casa de estudios" a imagen y semejanza suya. No podemos olvidar a aquel "profesor" de historia de la filosofía que nos dijo en cierta ocasión que poseía la más completa bibliografía de historia de la filosofía; al interrogarle sorprendentemente.

dido de semejante fenómeno, resultó que tenía en su casa todos los manuales de historia de la filosofía "que han aparecido en español" (sic). Esto, con mayor o menor grado, porque hay una casi infinita gradación que va desde el caso que narramos hasta el hombre muy informado y erudito en bibliografía extranjera leída en los catálogos y que sabe engañar a medio mundo comentando por sí mismo, es la cruda realidad del profesionalismo.

g) Por último, queremos agregar algo acerca de la "organización universitaria"; porque unos más, otros menos, todos perciben esta situación originaria y, entonces, para hacer obra universitaria y para "encauzar" a la "casa de estudios" hacia "sus grandes destinos", se promulgan desde leyes universitarias (que podrían ser perfectas en el papel) hasta "organizaciones universitarias" que se comportan como una maraña formalista que nadie cumple porque no tiene nada adentro; en términos de lógica clásica, se trata de formas sin contenido. ¿Y qué decir de los "planes de estudios" que cambian siempre buscando una salida auténticamente universitaria sin reparar que no son los "planes" los que solucionarán el problema porque el problema está en los hombres que habrán de cumplirlos? Y estos, al menos como equipo, no existen.

Y volvemos a lo mismo: Sólo mediante el esfuerzo y la agonía constantes por romper la originariedad entitativa del medio para engarzar en él la vida del espíritu, es posible no la solución, sino abrir la vía que nos lleve a la solución, es decir, a la Universidad auténtica; porque ni siquiera este esfuerzo inicial basta, esfuerzo tantas veces comenzado y tantas veces fracasado; todavía resultará más difícil mantener lo conquistado contra la succión del medio hasta que sea definitivo. Mientras tanto, la vieja y venerable *Universitas*, seguirá siendo la gran ausente.

CONCLUSION

"Lo grande sólo puede comenzar como tal. Su comienzo es, inclusive, siempre magno. Lo pequeño comienza en lo pequeño: su dudosa grandeza consiste en empequeñecerlo todo; pequeño comienza en la decadencia, que también puede llegar a ser grande en el sentido de la desmesura de su propia aniquilación. Lo grandioso tiene grandes comienzos y conserva semejante condición por el libre retorno a su grandiosidad: lo grande llega así hasta el fin". Estas palabras de la *Introducción la Metafísica* de Martín Heidegger (trad. Estiú, 51-52) pueden servirnos en lo que tienen de universal, para comprender a fondo el problema de América. En efecto, lo grandioso, lo auténticamente grande, sólo puede comenzar como tal. De ahí que grande es la filosofía griega desde los comienzos, es decir, desde los magnos momentos del descubrimiento de la *physis*; grande nace el pensamiento griego desde los jónicos y grande concluye con Aris-

tóteles. Es exacto decir que "lo grandioso tiene grandes comienzos" y, respecto de la filosofía, lo auténticamente grande siempre ha comenzado con un acto *original* de des-cubrimiento del Ser; este acto fundamental ha faltado en la mayoría de los pueblos de la tierra los que han debido vivir siempre a expensas de las pocas culturas nacidas de un original y grandioso primer acto fundamental. Los otros pueblos han tenido cuanto más una especie de coloniaje espiritual, salvo que a su vez reiniciaran por un acto primario (como San Agustín, Santo Tomás, Hegel) lo grandioso como tal. De este modo, lo grandioso, para serlo de veras, ha de ser *original*; lo grandioso, aunque pueda estar (y de hecho no puede no estarlo) en una determinada tradición, ha de tener un valor debido a él mismo, que emerge de sí mismo, que sale de sí, desde las profundidades del Ser. De lo contrario, nada habrá de grandioso en un pueblo; y, comenzar por lo pequeño significa comenzar por la decadencia, como comenzar por la muerte de sí mismo antes de haber vivido. Es pues, morir siempre o vivir de prestado que es una de las maneras de no-vivir. Se tendrá, claro está, existencia biológica, poderío material o cualquier otra cosa desmesurada, pero nunca se habrá logrado vivir de veras; la obra del espíritu, la cultura, no existirá realmente ni podrá existir porque por lo pequeño sólo puede comenzar lo pequeño; en efecto, "pequeño comienza en la decadencia, que también puede llegar a ser grande en el sentido de la desmesura de su propia aniquilación". De modo que para un pueblo, no tener originalidad cultural, nos guste o no nos guste, es vivir colonialmente; pretender lo que todavía no se tiene o vivir de ficciones es comenzar por la decadencia, comenzar por lo pequeño y tender así a la aniquilación completa. Buscar el propio ser, des-cubrirlo y sostener ese acto de descubrimiento, es haber hallado lo grandioso por modesto que pueda parecer; es ser grandes *desde el principio* o, lo que es igual, es ser *originales* y permanecer como tales hasta el fin. No es otro el caso de América y Argentina; si hemos de ser grandes debemos serlo desde el principio; no comenzar por lo pequeño, por lo estéril, por lo bastardo. Si tenemos en cuenta todo lo que hemos escrito en esta obra, ahora podemos hacernos una pregunta ante la que nadie puede quedar indiferente; y que es ineludible: ¿Cuál es el camino de América? ¿Es posible hablar de una originalidad americana? La conclusión no puede ser más clara: Si hemos situado a América en un estado anterior al descubrimiento de la *physis*, aun no se ha manifestado su originalidad si es que va a tenerla; por lo pronto, está a nuestro alcance, primero, un esfuerzo por bucear en busca del des-cubrimiento *americano* de la Realidad y, segundo, un imprescindible combate a muerte contra lo que hemos llamado "lo bastardo", que se interpone como una capa aisladora entre el Ser y el espíritu que es capaz de penetrarlo. Queda pues abierto el camino para una verdadera originalidad americana; pero, para ello, es necesaria una previa actitud de humildad frente a la realidad; nadie como el americano necesita tanto de esta humildad

frente al Ser y sólo mediante esta humildad le será posible una originalidad, una *vida* propia. No es pues una utopía sostener que, a pesar de la originariedad entitativa de América, *por eso mismo*, América está abierta a una originalidad totalmente suya e intransferible. Es decir, está abierta a lo grandioso, distendida hacia ello y plena de posibilidades en ese sentido. Este comienzo, si es verdadero, no será colonial ni bastardo; será grande desde el principio o no será nada. Y América podrá ser entonces verdaderamente *América*.

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba

LA FAMILIA EN EL PENSAMIENTO DE GABRIEL MARCEL

El carácter "concreto" de toda la filosofía de G. Marcel explica que al referirse a la familia no se encauce su pensamiento dentro de formalidades puramente sociológicas o teológicas, ni siquiera siga las líneas rígidas de lo que la Escuela denomina "filosofía moral". El mismo lo declara al expresar que no aporta "nada que se parezca a la exposición de una doctrina. Se trata más bien de una serie de *reconocimientos* orientados hacia un término que nuestro pensamiento no podría alcanzar directamente".

Ese carácter concreto —por no decir existencial, palabra que a Marcel le desagrada ver aplicada a su filosofía— hace que se entrecruzen diversos aspectos (al fin de cuentas la realidad concreta no es "simple" sino "compleja") y entonces le presta al pensamiento marceliano, que se aplica a la realidad tal como es, dos características:

1) Carenica de "sistema"; el mismo Marcel se ha negado a construirlo: ha preferido ser asistemático. Si a ello se añade su estilo fugado —temas entrecruzados, forma de expresión en espiral— se comprenderá que Marcel sea un autor difícil. En compensación, la exposición de su pensamiento gana en vida. Marcel, se ha dicho, no "construye" sino que "horada" por medio de aproximaciones o "reconocimientos" como él diría. No por algo lo que sería el esquema fundamental de su pensamiento se llama "Posición del misterio ontológico; sus aproximaciones concretas".

2) Ciento sabor sacro, mejor religioso, sobre todo por una constante afirmación, expresa o subyacente, de lo transcendente. No se puede menos de recordar que su tesis doctoral, jamás publicada, debía versar sobre los fundamentos filosóficos del misticismo, sobre las condiciones racionales del pensamiento religioso. "A decir verdad, anota Gilson, la tesis no se ha perdido, porque podría decirse que cuanto ha publicado desde entonces no habla de otra cosa". Lo cual, por otra parte, no le ha dejado de valer el reproche, creemos que jus-

tificado, de Pierre Blanchard: "G. M. tiende a confundir la experiencia metafísica con la experiencia mística". ¿Acaso no ha dicho Marcel en *Du Refus a l'Invocation* que "precisamente se trata de saber si entre la metafísica y la mística, al fin de cuentas, existe una frontera precisable?".

* * *

Las reflexiones de Marcel en torno a la familia fueron presentadas en dos conferencias, "El misterio familiar" y "El anhelo creador como esencia de la paternidad", pronunciadas en 1942 y 1943, respectivamente. Ambas formaron parte, con otros trabajos, del volumen intitulado *Homo Viator* cuya traducción castellana ha aparecido entre nosotros con el subtítulo del original francés: "Prolegómenos para una metafísica de la esperanza" (1).

La familia, ante todo, está ubicada dentro de esas realidades que, según una denominación de Marcel ya famosa, se llaman "misterios"; vale decir, realidades en las cuales el ser humano está como comprometido y que por consiguiente no puede tratar de una manera impersonal y exterior. De esta forma son tratados los "problemas", formados por datos exteriores y puramente fenomenales. Constituyen el área de los llamados problemas científicos, de los fenómenos catalogados, que en modo alguno dan cuenta de la riqueza de la experiencia misma, de su contenido. Lo que pertenece al misterio, en cambio, nos aporta algo que trasciende lo fenomenológico, sin que ello signifique la admisión de lo Transcendente en una simple primera instancia.

Evocar el misterio familiar significa realizar un redescubrimiento en un doble sentido. En primer lugar, porque quiere decir enfrentarse con un conjunto inextricable de relaciones y presentimientos en los cuales uno está "comprometido" por el hecho mismo de ser. Antecedentes temporales, el linaje en cuya "sucesión de modalidades históricas el género humano se ha individualizado hasta devenir el ser singular que soy yo", palabras abstractas —paternidad, maternidad, filiación— que expresan la realidad de una existencia relativa dado que cada uno *es* sin haberlo querido o presentido, cada uno *encarna* "la respuesta al doble llamado que unos seres se han lanzado en lo desconocido"; todo esto forma ese mundo de relaciones y presentimientos que ya desde la infancia alcanzamos a entrever de alguna manera.

Por otra parte, el mundo del misterio familiar debe ser redescubierto puesto que ataques de las más diversas formas han acabado por presentarlo ante los ojos de muchísimos de nuestros contemporáneos como una simple formalidad biológica más o menos común y pareja para todo el género animal; consecuen-

(1) Edit. "Nova", Bs. As., 1954.

cias de la pérdida del sentido de lo sagrado, del respeto fundamental de la vida y de la muerte, de ese estado de amor y poesía ante lo creado.

Marcel ha afirmado categóricamente que "el hundimiento de las creencias religiosas... arrastra como consecuencia un derrumbe de los fundamentos naturales sobre los cuales se edificaban esas creencias"; y es dable entonces preguntarse si en el origen de esos fundamentos no reside una piedad de esencia manifiestamente religiosa, "infracristiana" en el sentido de que es "el cimiento sobre el cual se construye un cristianismo auténtico". La destrucción está tocando esos fundamentos; por ello importa grandemente afirmarlos porque sobre esos cimientos naturales se podrá luego tirar las líneas de una construcción profundamente humana, por consiguiente espiritualista y —digamos la palabra— cristiana de la familia. Lo que resulta ser, en definitiva, una aplicación del axioma teológico: "gratia non destruit sed perficit naturam". El esfuerzo y la validez de las reflexiones de Marcel no pretenden otra finalidad, para no hablar de tesis, palabra que también le desagradaría.

* * *

Es menester aprehender la familia como un valor y una presencia; aprehensión que echa sus raíces en la experiencia personal. Ese orgullo constructivo que se experimenta como una actitud —"respuesta", dice Marcel— ante una investidura o jerarquía establecida de la que uno trata de permanecer digno, nos descubre el "valor" de la familia. Es lo que prácticamente se llama el honor del apellido, que se encarna en la autoridad del jefe y cuya anulación lleva consigo la destrucción de la familia como valor.

La experiencia de la "presencia" familiar es sin duda más íntima y profunda; y quizás por eso más difícil de conceptualizar. Pero es evidente que "experimentamos" la existencia familiar como una defensa y tenemos conciencia de un "nosotros" unido inseparablemente a un "en nuestra casa" dentro de un cierto ambiente de perennidad, de "siempre". Hay como una presencia tutelar que se encarna en los objetos, lugares y tareas familiares, cuyo debilitamiento trae aparejada la anemia de la conciencia familiar. "Allí está, anota Marcel, una de las causas, y no de las menores, del empobrecimiento del sentido familiar en el proletariado de los grandes centros industriales. Allí donde predomina no, por supuesto, el nomadismo de la tienda y de la carreta, sino el del tabuco y de la pieza alquilada, la familia tiende a transformarse en una simple idea abstracta y, al fin de cuentas, en un nombre, en lugar de ser una esencia inhalada por un ser que apenas sabe que la respira, una esencia que impregna y satura insensiblemente todas las maneras de pensar, de apreciar y amar".

Unido estrechamente a los datos de valor y presencia hay otro par de elementos que es menester tener en cuenta. Primero, esa especie de ritual familiar

en los modos y costumbres de toda familia orgánica y viva; en segundo lugar, la trama delicada de las tradiciones familiares (relatos, ejemplos, consejos...) que se van transmitiendo y contribuyen a plasmar la personalidad interior del hombre.

Una observación atenta, no por repetida menos exacta, nos lleva a la comprobación de que esa "delicada arquitectura" de las tradiciones familiares y, en general, de toda la construcción de la familia, está agrietada y comprometida peligrosamente. En ese proceso de disolución han operado como elementos disolventes las transformaciones operadas por la revolución industrial que impri-mió un ritmo vital de tal aceleración y apresuramiento que a veces dañó psíquicamente al hombre e inevitablemente tendió a impedir la sedimentación de las tradiciones o *habitus* "que parece haber sido en todo tiempo la condición esencial para la génesis de las grandes realidades familiares". Los progresos técnicos, de ninguna manera reprochables en sí mismos, no han sido incorporados a la vida cotidiana de modo que no se perdiere substancia humana. Claro que esto es más fácil comprobarlo cuando ya la deshumanización es un hecho que en la aceptación y uso de los "adelantos" técnicos. Es evidente, para exemplificar, que los progresos técnicos del quehacer culinario han hecho perder el encanto y humanidad de la cocina y mesas familiares, con su característico sabor patriarcal.

La vida de las ciudades con la correspondiente despoblación del campo, fenómeno alarmante y universal, han contribuido en forma notable a la supradicha disolución de la tradición familiar. Este punto ha sido observado desde diversos ángulos, pero creemos que en cierto aspecto el de Marcel es enteramente original. Ha apuntado una cierta pretensión, por lo menos implícita, de la vida de las ciudades que quiere triunfar "sobre la ley de alternación a la que están sometidos los seres vivientes", un esfuerzo por instaurar un régimen de vida sin estaciones, una huída del ritmo cósmico. Se trata de un aspecto de ese alejamiento de la naturaleza que caracteriza al hombre contemporáneo y que ha terminado por imprimirle un ritmo mecánico, deshumanizado. La época del "robot".... Pero no se desvitaliza impunemente: la esterilidad espiritual, el *taedium vitae*, el "mal metafísico" del aburrimiento son las consecuencias; "la inexpresable tristeza, dice Marcel, que se desprende de las grandes ciudades, tristeza sombría que se une a todo lo que es desvitalizado, a todo lo que es traición a la vida por la vida misma, me parece ligada de la manera más íntima a la destrucción de la familia". Ha habido un triste, tralsruhe: La innata y valiosa facultad humana del asombro y la admiración en lugar de enfocar la naturaleza lo ha hecho hacia la proeza técnica "con un sentimiento de desafío propiamente luciferino"; en lugar de enfrentarse generosamente a la vida para darle gracias se ha observado para con ella una actitud de vigilancia desconfiada; piénsese en la profilaxis, en los seguros, en las medidas anticoncepcionales.... La vida aparece entonces como un peligro o un enemigo; y brota un "pesimismo

radical" que constituye el fondo sobre el cual se construye hoy un número creciente de existencias. El hombre pierde el gusto a la vida, en consecuencia al trabajo, y nada raro que esa su existencia coagule "alrededor de algunas satisfacciones que, vistas desde fuera, pueden parecer increíblemente indigentes: la partida de bridge semanal, el partido de fútbol los domingos, cierta recreación erótica o gastronómica. Por nada del mundo se perdería esas satisfacciones"; si llegan a faltar, esa existencia "se transforma en un desierto, en una noche" y la substancia general de la vida adquiere una insipidez "que en un momento dado puede llegar a ser nauseabunda". Ahí está gran parte de la temática novelística contemporánea para confirmar la exactitud del diagnóstico marceliano. Es que se han debilitado dos resortes vitales de la familia: la fidelidad y la esperanza. Explicar estos términos significaría tocar uno de los aspectos más originales del pensamiento del filósofo francés; pero no podemos exponerlo aquí *in extenso*. Algo, con todo, debemos decir recordando primeramente que esa fidelidad echa raíces en experiencias de la más profunda substancia humana.

* * *

Las ciencias, reino de la objetividad, del "problema", se organizan con juicios "instructivos", juicios "en él", como los llama Marcel; son objetivos, admiten preguntas y respuestas, no son inmediatamente dados. Cuando faltan esas objetivas preguntas y respuestas, esa indiferencia hacia "algo que está ahí", hacia "un él", estamos en presencia de un "tú" y tendremos los juicios en "tú". Ese "tú" introduce un modo de presencia por amor; a medida que el otro deja de ser para mí un "tal", un "él", nos convertimos en un "nosotros"; es decir nos movemos en una comunidad. "El ser amado deja de ser un tercero para mí; la eficacia de su presencia es tan grande que yo voy siendo cada vez menos *él* para mí mismo". Y nace espontáneamente el gozo, el gozo de un *don*, de una *revelación*; la cosa ya no es una simple cosa, un objeto, una respuesta; yo cuento para ella y ella para mí: hay una implicancia. El arte y el amor están en la misma línea del don y de la revelación.

Lo interesante es que este *tú* —que no constituye un problema y que por ello es indemostrable, sólo captable y accesible en la experiencia— nos lleva al ser, porque el amor se dirige al ser del tú, no a sus cualidades o predicados; a *lo que es*, no a *lo que tiene*, que es algo sobreañadido. En cierta manera el ser que yo amo no tiene cualidades, lo aprehendo como totalidad como puro *tú*, como *ser*. "El amor y la amistad me revelan el ser de otro, haciendo de él una presencia para mí, al tiempo que yo soy presencia ante él, un Yo ante un Tú". Consecuencia lógica: el ser es participación en el amor.

El *tú* es indemostrable, dijimos; pero tenemos una experiencia que nos revela al otro y al mismo tiempo al ser: la fidelidad, el compromiso. Esencial-

mente hay allí una referencia a otro: no nos comprometemos con cosas; "no hay fidelidad sino con relación a una persona", ha dicho Marcel claramente. Nos encontramos con el *tú* y el *yo*, el *yo* que responde al "llamado" del primero. Por otra parte la fidelidad es incondicional. Se fundamenta sobre mi situación y mi vida; en este momento dado, por ejemplo, le prometo a X. visitarlo mañana; pasa ese momento, esa situación, pero la promesa queda en pie; quiere decir que no se identifica con ella y que se refiere a un *yo* que participa de algo que sobrepasa vida y situación. Ese algo es el *ser*; la fidelidad es, entonces, una participación en el *ser*. "El *ser*, escribe Marcel en *Être et avoir*, como lugar de la fidelidad... Acceso a la ontología. La traición como mal en sí", en cuanto negación del *ser*. "Entreveo que no hay compromiso puramente gratuito, es decir que no implique una cierta *toma* del *ser* sobre nosotros. Todo compromiso es una respuesta", y la fidelidad resulta ser el "reconocimiento activo de un cierto permanente, no formal como una ley, sino ontológico". Según lo cual podríase decir en consecuencia que la fórmula "estoy atado por tal compromiso" encierra bastante más que una simple figura de expresión. La fidelidad, el compromiso, exigen algo: el don, la donación, la generosidad, lo que Marcel llama la *disponibilidad*, cuya negación es la ocupación de la propia subjetividad, del egoísmo, negación de la participación en el amor y por consiguiente, negación de la *esperanza*: nace el pesimismo y, en su raíz más profunda, la desesperación. Indisponibilidad y desesperación dicen negación de "crédito", de participación, de *ser*. "En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación: nada hay en la realidad que me permita abrirlle un crédito; ninguna garantía. Es un comprobante de insolvencia absoluta. La esperanza, al contrario, implica justamente ese crédito", y en su formulación auténtica entra en juego algo que no depende de nosotros, un poder que garantiza esa experiencia de "comunión" que es inseparable de la *esperanza*...

* * *

Es fácil adivinar que cuanto hemos sintetizado brevemente encuadra la realidad familiar. Amor, fidelidad, esperanza, paredes maestras de esa realidad, se asientan, dentro de la construcción marceliana, sobre cimientos metafísicos de la más firme consistencia como que son los del *ser*. Y hay algo más todavía. Sería erróneo confundir las realidades del hombre y de la vida en una sola y negar la transcendencia del primero sobre la segunda; de hecho toma posiciones frente a ella y hasta puede exponerse voluntariamente a su pérdida. Se puede hablar entonces de un "pacto nupcial entre el hombre y la vida", radicado en la confianza que aquél deposita en ésta y en la respuesta de la vida en la confianza depositada por el hombre. Es en la familia donde venimos ese pacto en acción y encarnándose. Su acto constitutivo es una unión cumplida "no sólo

en el instante sino para durar: es una fundación" que en modo alguno se puede asimilar a un mero contrato jurídico. Una concepción semejante, exclusivamente "racional", deja a un lado esas disposiciones interiores profundas que evitan que existan "matrimonios aparentes" en su legitimidad y abre las puertas a cualquier doctrina divorcista. Además, si la sanción o consumación conyugal es un nuevo ser, los esposos están atados por una ligadura de la cual son responsables. A no ser que reduzcan todo a una concepción animalesca, la propia voluntad de los padres condena toda tentativa de divorcio.

Una perspectiva semejante esclarece el aspecto de la procreación. En su base debe existir una generosidad fundamental que se apoya en ese "pacto nupcial" al que hicimos referencia; "en el plano humano la obra de la carne debiera ser la consagración de una realización interior... pierde su dignidad y hasta se desnaturaliza si no es una acción de gracias, una atestiguación creadora". Por consiguiente en todo aquello que impide esa corriente vital o mata sus frutos se podrá diagnosticar una radical desafección del ser, "una contracción por la cual un organismo espiritual se reduce, se desecha, se separa de la comunión universal en la cual tenía el principio nutritivo de su vida y crecimiento". Lo peor es que a esa esclerosis se la llama emancipación y expansión a esa atrofia; estamos ya dentro del área de la perversión. La actitud contraria es la de la fidelidad, que Marcel denomina creadora, antítesis de ese desprecio sistemático de la vida que está en la base de cualquier especie de malthusianismo.

Esa fidelidad creadora, que por una parte asegura la firmeza de la institución familiar y por otra la expansión de su vida, si bien no está adherida a ninguna concepción religiosa determinada —aunque el Cristianismo le aporta un carácter nuevo y una proyección transcendente— pertenece a esa *religio* que es un veneno natural del espíritu humano que pareciera secarse en nuestro tiempo y que por tanto es menester reanimar a todo trance. Y por cierto que poco aporta a esa recuperación la presentación de un Cristianismo de puro tinte escatológico que puede herir o matar en las almas el amor a la vida, "el sentido ético-lírico del enjambre humano".

La sordera a los llamados de la fidelidad creadora responde a la pérdida del sentido de la esperanza. Se ha cerrado la apertura a la vida, al infinito; y la esperanza, que es la antítesis del egoísmo y del encastillamiento, se ha reducido a pequeñas ambiciones y mezquinos intereses. A la pérdida del sentido de la esperanza apunta como a una de sus causas "ese dato central de la psicología del hombre contemporáneo que constituye la inquietud" y que hasta ha contribuido, con otras fuerzas, a marchitar y ajar la frente de nuestra juventud.

* * *

La cura de los males familiares y una exacta estructuración de la familia

deberá ser de origen religioso y "verosimilmente no puede ser obra de los cristianos solos".

Un materialismo teórico general se confunde siempre en el orden práctico con una absoluta autonomía moral; creerse simple 'resultante de fuerzas puramente naturales" paradójicamente conduce a comportarse como absoluto soberano en el orden de la propia conducta. Y todo esto ha impreso su sello en el pensamiento y conducta de nuestro tiempo y también la familia se ha visto estrangulada por esos "dos sistemas de pretensiones", olvidando que "ella no adquiere su valor y dignidad sino en función de una relación central irreductible a toda casualidad objetiva, y que es la relación religiosa propiamente dicha, cuyas palabras: *paternidad divina*, constituyen la expresión misteriosa e irremplazable".

Es que, en definitiva, las relaciones todas de la familia, como las cosas humanas en general, no son por sí mismas consistentes si no se relacionan a lo sobrehumano, a lo sagrado, a la relación religiosa: "lo humano no es auténticamente tal, sino allí donde está sostenido por la armadura incorruptible de lo sagrado: falto de esa armadura, se descompone y perece".

ANTONIO QUARRACINO

NOTAS Y COMENTARIOS

NOTAS CRITICAS DE FILOSOFIA

Con la *Introducción a la metafísica*, que acaba de publicar la editorial Nova en traducción de Emilio Estiú, autor también de un estudio preliminar que la precede y que se titula "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger"; tenemos, en castellano, casi todo lo fundamental del maestro alemán: desde *Sein und Zeit* hasta esta *Einführung in die Metaphysik*, precisamente.

El libro que comentamos es, indudablemente, un texto clave no sólo para el pensar del autor, sino para la filosofía en general. Su temática, como toda la de Heidegger, está fundada en la dialéctica de los entes, las cosas, y el ser que los ilumina y los fundamenta. Y su método implica la voluntad de filosofar en presencia del ser y los entes y no en la alienación del filósofo frente a lo que otros dicen sistemáticamente de ellos. Por eso, la voluntad propedéutica implica un regreso hacia el fundamento del pensar, que también es fundamento de la metafísica, pero que, por eso, la trasciende.

Esta obra hace explícita, así, la que bien podríamos llamar metábasis del género, el paso de la cuestión del ente a la cuestión del ser que, en Heidegger, se tematiza al preguntar no ¿qué es el ente?, ni, inclusive, ¿qué es el ser?, sino: *¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?* Al retomar tal planteo que parecía resolverse en *Was ist Metaphysik?*, por una afirmación de que *hay* la nada, Heidegger sugeriría, ahora, que la pregunta por el ser, frente a la nada, tiende a mostrar, mejor, una inmersión del ser en la cuestión del fundamento como abismo, *Ungrund*, *Urgrund*, *Abgrund*. Es decir, como vértigo del ser ante una negativa presencia cuyo acceso está en la apertura misma del preguntar, ya que toda respuesta implicaría una solución en el plano del ente y traería, de nuevo, el olvido del ser. Todo el temario del libro, por lo demás, gira en torno a esa cuestión fundamental, se la vea desde el punto de vista etimológico, desde el punto de vista histórico o desde el punto de vista analítico.

Por otra parte hay que decir que la traducción de Estiú es buena y su prólogo muy útil. Subraya algunos aspectos especiales del último Heidegger y se integra con distintos trabajos que, sobre el tema, están apareciendo entre nosotros o cerca de nosotros.

Finalmente y como una contribución para completar la bibliografía ofrecida por Estiú y que se refiere a los textos de Heidegger disponibles en castellano, nos permitimos el siguiente detalle que, sin ser exhaustivo, puede resultar de utilidad a muchos lectores:

La esencia del fundamento, traducción por A. Goller de Walther, "Sustancia", número 4, Tucumán, Argentina, 1940; traducción por J. D. García Bacca, México, Séneca, 1944 (junto con *Hölderlin y la esencia de la poesía*). *Que es la metafísica*, traducción X. Zubiri, "Cruz y Raya" 6, 1933, Madrid (El Clavo ardiente, México, 1941); traducción Raimundo Lida, Revista "Sur" 5, 1932, Buenos Aires.

El retorno al fundamento de la metafísica. (Introducción a la 5^a edición alemana de *Qué es metafísica*, aparecida en Alemania en 1949). Traducción de Aníbal del Campo, Revista "Número" 13-14, Montevideo 1951; traducción de Rafael Gutiérrez Girardot, "Ideas y Valores" 34-4, Bogotá, 1952; "Alcalá" 5, Madrid, 1952.

Hölderlin y la esencia de la poesía, traducción G. F., Revista "Escorial", número 10, Madrid, 1943; traducción de J. D. García Bacca, colección Arbol, edit. Séneca, México, 1944. (Junto con *La esencia del fundamento*).

El ser y el tiempo, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. (Conocemos una publicación de la Introducción, hecha por Gaos en "Filosofía y Letras", número 8, México, 1942, con ligeras variantes respecto de la edición definitiva en el libro).

Carta sobre el humanismo, traducción por Alberto Wagner de Reyna, "Realidad", 7-8, Buenos Aires, 1948; Ins. de Invest. Culturales Fac. de Filosofía, Universidad de Chile, 1955.

De la esencia de la verdad, traducción por Carlos Astrada, "Cuadernos de Filosofía", número 1, Buenos Aires, 1948. (Esta traducción se hizo sobre una versión taquigráfica de la conferencia que editó Klostermann, en 1943), traducción por Humberto Piñera Llera, en "Revista Cubana de Filosofía", número 10, 1952 (de la 2^a edición de Klosterman, 1949).

La voz del camino, traducción en "Cuadernos Hispanoamericanos" número 5, Madrid, 1950, (Dato no controlado, que tomo de Salvador Gómez Negales, *Bibliografía principalmente hispánica sobre el existencialismo*, "Pensamiento" número 38, Madrid, 1954); traducción en "Notas y Estudios de Filosofía", número 5, Tucumán, 1951.

Qué no es y qué debe ser la persona, "Revista Cubana de Filosofía", número 2, La Habana, 1951.

El origen de la obra de arte, traducción de Francisco Soler Grima, en "Cuadernos Hispanoamericanos" números 25-27, Madrid, 1952.

¿Qué significa pensar?, traducción por Hernan Zucchi, en "Sur", 215-216, Buenos Aires, 1952.

De la experiencia del pensar, traducción por J. M. Valverde, "Cuadernos Hispano Americanos", número 20, Madrid, 1954.

La doctrina de Platón acerca de la verdad, traducción por Norberto V. Silvetti, "Cuadernos de Filosofía", 10-12, Buenos Aires, 1953; traducción de L. D. García Bacca, Universidad de Chile, 1955.

La cosa, traducción por Rafael Gutiérrez Girardot, en "Ideas y Valores", 7-8, Bogotá, 1953; la misma, "Revista de la Universidad Nacional de Córdoba", Argentina, año XL, número 1, 1953.

Kant y el problema de la metafísica, traducción de Gred I. Roth, que revisó

Elsa C. Frost, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

Introducción a la metafísica, Estudio preliminar y traducción de Emilio Estiú, edit. Nova, Buenos Aires, 1956.

* * *

Una novedad de especial importancia para la vida filosófica de la lengua es la presentación, en castellano, del actual pensamiento sistemático, según su expresión, en los maestros de la Universidad de Lovaina. Recordamos, en tal sentido, ciertos libros que han ejercido y seguirán ejerciendo una influencia perdurable tanto por el valor de sus contenidos intrínsecos, cuanto por la amplitud de los horizontes que abren y sugieren. Por ejemplo, *La filosofía del ser, ensayo de síntesis metafísica* de L. de Raeymaeker; *El punto de partida de la metafísica*, de Maréchal; la *Epistemología y la Ontología*, de Van Steenberghe, etc.

La colección, que pertenece a la Editorial Gredos de Madrid, está al cuidado de Angel González Alvarez, catedrático de la Universidad Central, bien conocido en Argentina por su obra y por su magisterio en la Universidad Nacional de Cuyo.

* * *

Como en todas partes, aunque con variables diferencias de tiempo, el espíritu positivista fué superado en Argentina por distintas corrientes. Y entre ellas cuenta la que representó, en un insólito nivel de actualidad teórica, el doctor Alberto Rougés, autor de *Las Jerarquías del ser y la eternidad*. Ya se sabe, este libro conjuga, en una síntesis personal de auténtica meditación filosófica, la tradición platónico-plotiniana con los mejores matices del espiritualismo bergsoniano; ambas líneas tan ricas en auténtica vida filosófica, cualesquiera sean sus dificultades sistemáticas.

Pero, si bien el libro de Rougés se ha difundido en todos los ámbitos de la preocupación actual por la filosofía, nos faltaban y nos faltan dos cosas para un acceso integral al pensador tucumano: sus obras completas, por un lado, y un estudio exhaustivo de su personalidad, por el otro.

La primera tarea ha sido encarada por el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, cuyo cuerpo de profesores está trabajando en la preparación de los textos con notas y estudios aclaratorios; la segunda, que está llegando a su término, la ha cumplido, con su habitual rigor intelectual, el Prof. Diego F. Pró.

Quizá pronto, por eso, los estudiosos de la filosofía en América tengan los instrumentos que harán posible no sólo un exhaustivo conocimiento de Rougés, sino también una exacta valoración crítica de su pensamiento.

* * *

Firmada por L. Martínez G., "Pensamiento" publicó en su N° 43 una nota bibliográfica titulada *Literatura filosófica española e hispanoamericana*, que incluye libros y trabajos en revistas especializadas.

Aunque, como siempre ocurre, la nómina sea incompleta, el trabajo es de suma utilidad y muestra la creciente e intensa preocupación por la filosofía en los distintos países de la lengua.

* * *

El "Archivio di Filosofia", órgano del Instituto de Filosofía de la Universidad de Roma, que dirige el Prof. Enrique Castelli, ha dedicado su primera entrega de 1956 al tema *Metafísica y experiencia religiosa*. El volumen, de excepcional densidad, contiene una serie de trabajos fundamentales sobre el tema propuesto y dos notas: una, de F. Bianco, *In torno al problema dello smitologizzamento*, en la cual queremos detenernos, y otra de M. Adriani, *Semantica cristiana*.

El trabajo de Bianco es de mucho interés actual y constituye, en síntesis, una exposición de la tesis de Bultmann sobre el Nuevo Testamento. Ya se sabe: para Bultmann, el Nuevo Testamento debe encararse desde los supuestos de una metafísica existencial que muestre la derelicción del hombre (caída) y la realidad de un existir auténtico (fe), tal como se da en el Nuevo Testamento, precisamente, pero sin los que llama agregados mitológicos: Cielo, Infierno, Resurrección, Milagro, etc. De lo que se trataría es de una catharsis que eliminara esos contenidos mitológicos y dejara, sin embargo, la visión del hombre como ser arrojado en el abandono. Y desde el cual se recupera por la adhesión al sentido del mensaje (*kerygma*), con exclusión de sus contenidos.

La tesis de Bultmann, que tuvo su origen en *Offenbarung und Heilsgeschichte* y se discutió expresamente en el volumen *Kerygma und Mythos*, hasta dar origen a un movimiento exegético de arrolladora actualidad en los medios protestantes; podría reducirse a esto: quedarse con todos los elementos de la Revelación que expresan las estructuras desnudas de la finitud humana y justifican aquella, pues dan sentido al mensaje de Cristo. Sólo que, probablemente, se perdería así la substancia misma del Evangelio. Pues tales estructuras pueden ser vistas, como Bultmann quiere, en su estatuto puro de caída y finitud, precisamente porque son vistas desde arriba, en la luz de una manifestación divina. El supuesto de que podría darse un sistemático pensar de tales estructuras —como en el pensar existencial de Heidegger, por ejemplo— no probaría nada. Probaría sólo que el pensar de Heidegger, está implicado y es dependiente de un misterio religioso, aunque se lo desconozca y se lo niegue.

Por nuestra parte creemos que la tesis de Bultmann no es sino un paso más en el proceso de vaciamiento de nuestra existencia y pertenece, también, a un orden escatológico de desligamiento, que se anuncia en el Nuevo Testamento mismo. Pero puede que no sea sólo negativa, de todos modos. Nos obliga a torcer la mirada en dirección a una realidad de la que cada día parecemos más alejados: la palabra y la presencia de Cristo en el misterio de la Revelación. Quizá, aún si volvemos a esa realidad incitados por las negaciones de Bultmann, allí encontraremos otra cosa. Puede que encontremos lo que, al fin, también Bultmann anda buscando.

—Señor, dijo Felipe, ¿cuándo nos mostrarás al Padre?

—Felipe, Felipe, hace tanto tiempo que ando con vosotros y aún no me conocéis?

* * *

En las Notas correspondientes al N° 42 de "SAPIENTIA", nos referímos a un libro americano vinculado con la historia del pensamiento: la *Contribución a la historia de las ideas en el Brasil*, del Prof. João Cruz Castro. Ahora queremos referirnos a otro, de tema más amplio: la *Historia de la cultura en Venezuela*, que ha editado la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central y que reúne los textos de un ciclo de conferencias, organizado por dicha Facultad, durante el año 1956.

Bien; al hablar del libro de Cruz Castro decíamos: "Si la existencia del hombre implica *quaedam distentio*, cierta distensión cuya estructura temporal se hace evidente en la apertura del pasado, el presente y el futuro, toda voluntad de ser, toda inteligencia que quiera comprender el ser en su unidad constitutiva, debe reunir aquellos momentos. Es decir, debe unificar, *hacer una* la apertura de la distensión por una comprensión del pasado que, al reconquistarlo, muestre el sentido del presente como ininterrumpida realización del "futuro". Esa es la tarea de la autoconciencia histórica.

Y he aquí que, al trabajar con el libro venezolano, nos encontramos con un trabajo sobre el problema, verdaderamente esclarecedor. Se titula *Examen de nuestra conciencia cultural* y su autor, Ernesto Mayz Vallenilla, plantea en él las dos cuestiones: la del ser y la de la conciencia histórica, precisamente.

Mayz Vallenilla parte para su análisis de lo que llama la conciencia cultural. La conciencia cultural es aquella forma de conciencia en la que, como en la conciencia moral, se hace patente una voz, y esa voz, también como en la moral, es espontánea, no reflexiva según acontecería en la conciencia teórica. Es espontánea porque es la voz de nuestro ser situacional, de nuestro ser *distendido* que, al hablarnos, "nos habla como voz de la historia".

La voz es constitutiva del ser histórico, pues; es la voz de nuestra situación que nos convoca al quehacer, al hacer del ser que somos, temporalmente, y su revelación, es la historicidad, por eso; es decir, nos llama a situarnos en el nexo de los éxtasis en que se abre nuestro ser: el pasado, el presente, el futuro. "Por tal motivo —dice Mayz Vallenilla— el indagar y describir nuestra actitud histórica nos debe llevar a investigar, fundamentalmente, cuál es nuestra actitud ante el pasado, cuál es nuestro temple frente al porvenir y cuál es la situación viven-cial ante lo que transcurre y se sucede".

Para lo primero, la analítica de nuestra actitud ante el pasado, el autor concluye que nos enfrentamos, los iberoamericanos, con un pasado que no es ausente ni presente. Si fuera pasado actual, sería tradición, un pasado vivo, diseñador y plasmador de nuestro presente y viviríamos injertados en esas tradiciones, haciendo cuerpo con ellas; si fuera pasado ausente, sería un pretérito absoluto, lo preterido y perdido, lo que ya no es. Pero nuestra situación es ambigua: nuestro pasado cultural, nuestra historia, es una presencia *quasi ausente* que a veces aparece, a veces desaparece en el quehacer actual de nuestro presente.

Tal hecho se vincula con la extraña ambivalencia que implica la metáfora de llamar al nuestro un *mundo nuevo*. Es un mundo, y entonces contiene todas las realidades, todos los constitutivos culturales de la historicidad que debían configurar también el mundo del presente como presencia del pasado. Pero es *nuevo* y entonces tales instrumentos resultan instrumentos del pasado; no funcionan como constitutivos históricos de nuestro quehacer en el presente intramundano. Por eso nuestro presente, al fin, aparece como un presente de presencia pura, a la que falta el pasado como presencia plasmadora, diseñadora.

Lo que concluye con otra tesis: frente al puro presente, que no contiene su pasado como presencia conductora, sino como ambigüedad, nos sentimos al margen de la historia y actuamos con un temple de radical precariedad. ¿Quiere decir Mayz Vallenilla que estamos fuera de la historia, acaso? No; quiere decir que estamos en relación con ella, pero "como quien está al borde de algo", en una situación limítrofe, de quasi exclusión. De allí la precariedad de nuestros quehaceres; donde "precario" vale como sentimiento de lo inestable y lo inseguro: como conciencia del "hundidizo" sostén en que nos sostenemos.

Ahora, ¿de dónde viene esta situación original de nuestro ser histórico, del ser histórico ibero-americano? De nuestra actitud ante el futuro, por cierto. Porque es nuestra actitud ante el futuro la que determina nuestra manera de comprender el pasado y, por ende, el presente mismo. Es decir, que el futuro hace de raíz fundamental para los modos de comportamiento analizados. Mayz Vallenilla lo dice expresamente: "Sólo porque tenemos una determinada vivencia del futuro y vivimos en determinada actitud ante lo advenidero, extasiamos el pasado como "ni ausente ni presente" y vivimos en un presente como "al margen de la historia".

Pero, ¿de qué clase de vivencia se trata? ¿No será una cierta espectación? ¿No será porque nuestra vivencia es una vivencia expectante ante el futuro? ¿Y qué sería lo que esperamos, lo que vivimos esperando? Acaso a nosotros mismos. "¿No será por semejante expectativa sobre nosotros mismos que el mundo se presenta como *nuevo* ante nuestros ojos? Pero, ¿es que entonces no somos todavía? ¿O será, al contrario, que ya somos y nuestro ser más íntimo consiste en un eterno *no ser siempre todavía*?"

Creemos que el lector verá, fácilmente, la riqueza de sugerencias que hay en un tal planteo. Por eso, sin adherir a tesis metafísicas que parecen supuestas, por ejemplo, una acumulación progresiva de los procesos histórico-temporales, que es justa cuando se refiere a la plenitud cualitativa del ser que somos, pero débil cuando parece resolverse en un proceso autoformador del ser mismo, no podemos dejar de señalar la importancia de este trabajo por su aguda incidencia sobre el *status quaestionis*; sobre el estado de una cuestión que nos atañe a todos: el saber si somos, históricamente, y qué somos, históricamente, los ibero-americanos.

* * *

El Nº 11 de *Crisis*, la revista española de filosofía que dirige Adolfo Muñoz Alonso, está dedicado a la figura de Don Marcelino Menéndez y Pelayo, tan recordada en España y los países de la lengua en 1956, al cumplirse el primer centenario de su nacimiento.

Si bien no se trata de trabajos específicamente elaborados para la conmemoración, por ello mismo, quizás, posean muchos valores que no suelen poseer los otros. Queremos decir: a veces, cuando se trabaja *ad hoc*, uno suele salir del compromiso como se puede. En cambio, cuando los frutos del pensar nacen *ex abundantia cordis*, de la propia abundancia de nuestro esfuerzo habitual sobre los temas que nos preocupan permanentemente, las cosas ganan en penetración, en elaboración, en hondura.

Y esto es lo que ocurre, en gran medida, con la conmemoración de "Crisis". Los trabajos que publica entran entre los que podríamos llamar clásicos sobre

Menéndez y Pelayo, sin que el adjetivo se refiera a la cronología, sino a la significación. Y configuran una presencia amplísima en el campo de la valoración crítico-filosófica, que va desde ensayos aparecidos a principios del Siglo, como el de Antonio Rubió y Lluch y el de Adolfo Bonilla y San Martín, ambos de 1912; hasta el de Marcial Solana de 1954 y el de Muñoz Alonso de 1956, quedando en el entredos: los de Eugenio d'Ors, de 1928/30; el de Rafael García y García de Castro de 1940 y el de Salvador de Bonis de 1954.

Además, Muñoz Alonso, director de "Crisis", reivindica en otro impacto la importancia del gran polígrafo español en el orden estricto de la filosofía: en el libro que acaba de publicar Editorial Rialp de Madrid con el título *Las ideas filosóficas de Menéndez y Pelayo*. En realidad al libro mismo pertenece el trabajo que publica "Crisis" con su firma. Con precisión, el artículo incluido en el N° 11 de "Crisis", corresponde a la Introducción, la bibliografía fundamental y el comentario de Muñoz Alonso a tres opiniones sobre Menéndez y Pelayo: la de Ortega, la de d'Ors y la de Bonilla y San Martín; todas las cuales son partes integrantes del libro citado.

El libro, por otra parte, es muy claro y didáctico, sin perder su rigor y su estricto ajuste a los textos. Veamos su plan: primero, la idea que de la filosofía tuvo Menéndez y Pelayo; segundo, el problema histórico de la filosofía española, centrado alrededor de la constante platónico-aristotélica, cuya síntesis, según Menéndez y Pelayo sería el leit-motiv y el desideratum del pensar español; tercero, los caracteres de la filosofía española, donde se plantean problemas como el de la lengua, lo histórico y lo perenne, la cuestión del tomismo, etc. Para resumir ese contenido, luego, Muñoz Alonso sintetiza en tres puntos el aporte de Menéndez y Pelayo a la historia de la filosofía española. Esos puntos son los siguientes: caracterización, justa posición histórica de los pensadores españoles e importancia de las ideas filosóficas españolas en el pensar europeo.

En fin, ambas publicaciones, el N° 11 de "Crisis" y el libro de Muñoz Alonso, quedarán como elementos indispensables en la bibliografía de Menéndez y Pelayo. No sólo en la bibliografía, también en el orden de su significación que tanto interesa a los españoles en primer lugar, pero que tanto nos interesa a nosotros los iberoamericanos asimismo. Porque Menéndez y Pelayo quiso saber lo que era España, y conocer ese ser no es cosa más o menos prescindible ni para ellos, ni para nosotros. Quizá sea para nosotros lo que para ellos es esta otra, ¿qué es Ibero-América?, y ni unos ni otros puedan responderlas en modo definitivo sino por una dialéctica de mutua comunicación. Nótese, no decimos de identificación; decimos de comunicación. Pues todos, no ya unos *contra* otros, ni siquiera unos y otros, sino unos *con* otros, estamos más o menos comprometidos en la misma cuestión: la cuestión de nuestro ser histórico.

MANUEL GONZALO CASAS
De la Universidad Nacional de Tucumán

TRES NUEVAS HISTORIAS DE LA FILOSOFIA (*)

I

Desde hace muchos años que el docto profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca, Fr. Guillermo Fraile O. P., venía preparando esta *Historia de la Filosofía*, de la que hoy nos ofrece el primer tomo, concerniente a la Filosofía de Grecia y Roma.

Dentro de un plan completo y claro el autor expone con toda holgura y con un desarrollo orgánico, autores, sistemas y corrientes filosóficas de la Antigüedad.

La obra se abre con una medulosa *Introducción* (pág. 3-73), en que se esclarecen las nociones de Filosofía e Historia y de Historia de la Filosofía en relación con la Filosofía.

Sobre la base de la definición clásica de *Ciencia*: "Conocimiento de las cosas por sus causas", el autor llega a la identificación de Ciencia y Filosofía con el consiguiente rechazo de la distinción entre ambas, la cual se suele fundar en que la primera busca las causas últimas y ésta las inmediatas. Naturalmente que si se toma la definición de Ciencia en el sentido estricto mencionado, de un conocimiento *a priori* por las causas o razones inteligibles, F. tiene razón. Sin embargo, después del desarrollo y autonomía de las ciencias empíricas, gracias al auge del empleo de la inducción, juzgamos que la palabra *Ciencia* puede y debe tomarse también en un sentido más amplio: como un *conocimiento universal y necesario*, aunque no sea por los principios *a priori* inteligibles o esenciales y causales, en general, sino sólo *a posteriori*, por observación de su comportamiento fenoménico —las leyes inductivas de las ciencias físico-naturales, y más todavía los conocimientos *a priori* de la cantidad intelígible de las Matemáticas—. De otra suerte tales conocimientos deberían descartarse del plano científico o incluirse en el dominio filosófico, conclusiones ambas que no creemos suscriba el autor. De todos modos nos parece que, dada la importancia de la obra, se debería aclarar más el ámbito propio de la Filosofía —y, consiguientemente, de su Historia— con relación a las llamadas ciencias de los fenómenos (ver especialmente pág. 38-39), que juzgamos, aun siendo ciencia en el sentido amplio dicho, no pertenecen a la Filosofía ni a su Historia.

Con amplia erudición el autor aborda las múltiples particiones del saber dadas a través de la historia, precisa el alcance de los diversos problemas filosóficos; y, sobre una precisa noción de *sistema* como organización conceptual de la realidad, distingue entre filosofías sistemáticas y asistemáticas y establece luego el origen de la Filosofía.

Previa precisión de los diferentes conceptos de la Historia —realista, determinista y contingente— determina las relaciones entre Filosofía e Historia de

(*) *HISTORIA DE LA FILOSOFIA*, t. I, GRECIA y ROMA, por Fr. Guillermo Fraile, O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, 839 páginas.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA, t. II, EDAD MODERNA y EDAD CONTEMPORANEA, por Johannes Hirschberger, traducción del alemán y apéndices por Luis Martínez Gómez, S. J., Herder, Barcelona, 1956, 566 páginas.

MANUAL DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA, por Angel González Alvarez, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1957. 2 Tomos de 465 y 435 páginas respectivamente.

la Filosofía: ésta no es estrictamente Filosofía, como pretenden muchos autores contemporáneos, sobre todo Hegel y Croce —por razones de sistema—, bien que no se pueda llevar a cabo sin un sólido bagaje de conocimientos de la misma.

Interesante y bien informado resulta el desarrollo histórico de la noción de Historia de la Filosofía; la cual, sostiene F., si se realizó de *hecho* en la Antigüedad, Edad Media y Renacimiento, recién cobra conciencia de tal y comienza a existir de *derecho* a fines del siglo XVIII. En el siglo XIX con Hegel se inaugura la época de la Historia de la Filosofía propiamente tal y desde entonces son incontables los esfuerzos hechos y muchas las obras escritas para realizarlo.

La obra histórica del libro se inicia con la *Filosofía Griega*. Precisadas las fuentes y las causas que determinaron o ayudaron a la aparición de la Filosofía en Grecia —que el autor analiza y discierne con erudición y espíritu crítico a la vez, sobre todo lo concerniente a las influencias órficas y orientales—, la *Primera Parte* trata de los *Presocráticos*. Estableciendo el problema y el método, el sentido y el alcance filosófico de estos primeros filósofos —de la medida de su investigación y posición física— el autor expone el pensamiento de los mismos de un modo orgánico, siempre sobre la base de los textos (pág. 101-188).

La *Segunda*, *Tercera* y *Cuarta Parte*, —sin duda las más amplias y rigurosamente trabajadas sobre la base del estudio directo de las fuentes originales y tal vez las mejor logradas— son las que, previa exposición de la *Sofística* (páginas 191-205), estudian los tres grandes maestros de la Filosofía Griega: *Sócrates* (págs. 206-230) y las *Escuelas Socráticas Menores* (págs. 232-249), *Platón* (páginas 250-384) y *Aristóteles* (págs. 385-545). El estudio de estos tres filósofos, sobre todo de los dos últimos, tanto por la detención minuciosa con que han sido analizados en un estudio penetrante de los textos, como por la unidad orgánica con que se ha logrado sintetizar su concepción filosófica, y ambas cosas dentro de un ámbito de erudición abrumadora, casi exhaustiva, de los grandes comentadores antiguos y modernos de los mismos; llegan a constituir verdaderos trabajos monográficos de primera mano, verdaderas contribuciones de investigación histórica para un esclarecimiento y aprehensión más adecuada del pensamiento de estos *sidera maiora* de la Filosofía griega. La concepción de Platón y Aristóteles está tomada directamente de sus fuentes —constante y literalmente citadas, en sus frases más significativas, en su texto original griego— expuesta en su desarrollo sistemático e histórico y discriminada con una rigurosa crítica textual, dentro de una erudita información de las diferentes interpretaciones dadas a la misma desde la antigüedad hasta nuestros días. En una palabra, que no se trata de una repetición rutinaria de lo dicho —defecto frecuente en los *Manuales* de esta índole— sino de una reapertura de la investigación histórica del pensamiento casi inagotable de estos representantes de la Filosofía. Por ejemplo, el problema acerca del alcance preciso de la naturaleza de las *ideas* platónicas —problema nunca resuelto del todo y sobre el cual, por eso, siempre se vuelve— no se lo soluciona con una enumeración de las principales interpretaciones que se le han dado, ni siquiera con un análisis crítico de las mismas, que también se hace —bien que echamos de menos la sólida interpretación de Gilson en *Dios y la Filosofía* y *El ser y la esencia*— sino con un estudio sobre la evolución histórica del pensamiento de Platón, realizado a través de toda su vida, y que el autor discrimina en un análisis directo de los *Diálogos* en su probable orden cronológico. Idéntica observación cabría hacer sobre el estudio realizado

por el autor para determinar la naturaleza —material o espiritual, personal o impersonal— del entendimiento y del alma humanos en Aristóteles, llevado a término con la misma erudición y crítica textual de primera agua.

En la *Quinta Parte* el historiador salmantino aborda el estudio del *Helenismo* en sí y en su proyección histórica y geográfica: Alejandría, Pérgamo, Laodicea, etc., y en sus escuelas: *Academia antigua*, el *Liceo*, el *epicureísmo* y el *estoicismo primitivo*, el *escepticismo*, el *escepticismo de la Academia* y el *eclectismo*; y en sus autores y rasgos sobresalientes de su doctrina. Esta extensa *Quinta Parte* (págs. 546-667) termina con el estudio de la *Filosofía en Roma*, reedición más o menos original de las escuelas griegas: *ecléctica*, *estoica* y *escéptica*, estudiadas a través de sus diferentes representantes.

La *Sexta Parte* (págs. 668-701) trata de la *Filosofía judaico-alejandrina*: *neopitagórica* y *platónica media*, que llama el autor, todas ellas enfocadas como *preparación al neoplatonismo*; del cual se ocupa F. en la *Séptima* y última *Parte* (págs. 702-809), a través de sus diversas ramas, desarrolladas en las ciudades de Alejandría, Siria y Atenas; y sobre todo del neoplatonismo en Occidente, en Roma, incluso de los autores cristianos, como Victorino y Boecio, de tanta influencia aquél en San Agustín y éste en la Filosofía medieval. El estudio más detenido, como lo exigía su importancia, está dedicado a la filosofía de Plotino.

En este largo itinerario, en que las figuras sobresalientes son minuciosamente estudiadas, no queda filósofo casi a quien el autor no haya dedicado siquiera una referencia.

La obra se cierra con una *Tabla Cronológica* (págs. 811-815) y dos *Indices*: uno de *Nombres* citados en el texto (págs. 816-824) y otro de *Materias* (págs. 827-835), que ayudan grandemente a un mejor aprovechamiento de esta obra, valiosísima bajo tantos aspectos.

Porque, en efecto, por la amplitud con que autores y doctrinas han sido expuestos y desarrollados, por el rigor del método científico adoptado, por el discernimiento crítico con que han sido analizados y valorados las doctrinas y autores en sí mismos, en sus causas, en su desenvolvimiento orgánico y en su influencia y conexión con otros sistemas; por el constante contacto con las fuentes originales, por la vasta versación en el conocimiento y crítica de los comentaristas antiguos y modernos —puesta de manifiesto en el texto y en las minuciosas *Bibliografías* especializadas, que comprenden hasta las últimas obras, colocadas al fin de cada capítulo o autor—, por los aportes originales en el esclarecimiento de difíciles puntos de discernimiento doctrinal de los autores tratados, por el orden y disposición tipográfica y por la elegancia y facilidad del estilo: la obra del P. Fraile se coloca en primera línea dentro de las mejores de su género e incluso llega a superar a muchas de ellas en aspectos fundamentales, y se constituye, por eso mismo, en una sólida obra de consulta y a la vez en un inmejorable texto universitario.

Echamos de menos, sin embargo, una crítica más detenida y precisa de la verdad de las doctrinas estudiadas, en sí mismas y en sus principios; crítica sumamente importante para la formación de los que se inician en la Filosofía, y que un estudio de la Historia de la Filosofía, desprovisto de tal análisis discriminatorio, podría incluso conducir a un fácil historicismo relativista y, como tal, escéptico. No que el autor no señale y hasta fundamente tal crítica, sino que no le da siempre la importancia y desarrollo que nosotros juzgamos necesaria en una obra de formación.

Junto con este merecido elogio de su obra, hacemos llegar al ilustre autor el deseo vivo de ver llevada a feliz término pronto su magnífica labor a fin de lograrse más cumplidamente los fines de la misma, tan plenamente alcanzados en este primer tomo.

En su habitual y manuable presentación encuadrada, y también al precio módico acostumbrado, editó la Biblioteca de Autores Cristianos de Madrid.

II

Ya nos ocupamos de la *Historia de la Filosofía* de Hirschberger, al aparecer su primer tomo en castellano ("SAPIENTIA", N° 35, págs. 54-56).

En el *Prólogo* de este segundo y último tomo de su obra el autor nos vuelve a recordar el carácter de la misma: "Queremos insistir en la idea de que una historia filosófica de la Filosofía no puede quedarse en un amontonamiento de hechos y datos particulares, sino que ha de pretender poner de relieve lo esencial de cada uno de los grandes procesos de la historia del espíritu; con escrupulosa fidelidad histórica, es verdad, pero buscando, justamente a través de ello trascender lo puramente histórico. Una Historia de la Filosofía es tanto más valiosa cuanto más nos ayuda a liberarnos de la historia y a acercarnos a la verdad misma. El autor ve con satisfacción que la crítica hecha a este su empeño, ha apreciado y reconocido muchas veces que su Historia de la Filosofía es una introducción inmediata al filosofar mismo" (pág. VII).

El autor se propone, pues, alcanzar esta difícil meta propuesta: escribir una Historia de la Filosofía, que, sin dejar de ser tal por la fidelidad de la exposición del pensamiento filosófico de los diversos autores y sistemas, sea también y pionieramente un filosofar sobre la Historia de la Filosofía, una comprensión filosófica de la Historia de la Filosofía o, acaso con más exactitud, una Historia de la Filosofía filosóficamente elaborada.

Para llevar a término este doble y arduo cometido: de reunir a la vez la fidelidad histórica con la reflexión filosófico-crítica sobre las doctrinas filosóficas registradas en la Historia, H. ha seguido el siguiente método: estudia primariamente el pensamiento de los grandes representantes de la Filosofía, en torno de los cuales agrupa los autores menores dependientes de aquéllos; y, en segundo lugar, realiza tal estudio de una forma orgánica, de acuerdo a los principios receptores de cada sistema, y crítica a la vez.

H. ha dedicado a la mayor parte de su obra —tanto en este segundo tomo como en el primero— el estudio de los filósofos más significativos por su originalidad e influencia. La exposición de su doctrina está tomada directamente de sus obras y elaborada en gran parte con citas de las mismas. Se obtiene así una exposición objetiva y ceñida a los textos originales, con los que el autor, se ve, está familiarizado y maneja con hondura.

Pero la originalidad de esta *Historia de la Filosofía* consiste en que no se limita ella a una exposición fiel, sino que la organiza *filosóficamente* de acuerdo a los principios intrínsecos que rigen cada sistema. De este modo se logra una exposición orgánica y viva del pensamiento, tal cual debió originarse, fundarse y desenvolverse en la propia mente del filósofo y resalta a la vez la unidad intrínseca de sus múltiples y variadas partes, cuando no la propia falta de unidad de las mismas. El sistema se manifiesta así y es aprehendido en la riqueza

de sus múltiples manifestaciones, pero desde el principio rector que le confiere su unidad orgánica. Con lo cual no sólo se evita una repetición rutinaria del pensamiento del filósofo estudiado sin comprender su significación total ni parcial ni saber el por qué de sus afirmaciones, sino que también se logra una asimilación viva y didáctica a la vez del sistema, desde dentro, reviviendo toda la dramatidad con que se organizó en el alma del filósofo desde su origen o principios fundamentales hasta su término en todo el curso de su desarrollo.

Conforme también al fin propuesto, H. no se contenta con *exponer* filosóficamente las doctrinas en su desenvolvimiento interno, sino que las enlaza también entre sí, poniendo de manifiesto el influjo que unas ejercen sobre las otras, ya por natural desarrollo, ya por reacción contraria, y hace ver el desenvolvimiento de las virtualidades intrínsecas contenidas en los principios de un sistema, a través de los sucesivos autores. Tales necesidades intrínsecas pueden ser y son de hecho detenidas y aun desviadas por la intervención de la libertad y limitación personal de los filósofos; pero la historia muestra —y es mérito del autor haberlo puesto en evidencia con sagaz penetración— que llegan inexorablemente hasta sus últimas consecuencias, hasta encontrar el filósofo, que, aceptándolas en principio, las desenvuelve sin miedos ni prejuicios hasta el fin. Es así como el autor pone en relieve el desarrollo del *principio racionalista-idealista*, encerrado en la concepción del *cogito* y de las ideas innatas cartesianas, hasta llegar al *monismo* de Espinosa y al *inmanentismo* del idealismo trascendental. Otro tanto hace con el *principio empirista* de Locke hasta el *fenomenismo actualista* de Hume y de los positivistas del siglo pasado y neoempiristas del irracionalismo actual.

Pero el *carácter filosófico* de esta Historia de la Filosofía no se reduce a la exposición filosófica de las estructuras que dan consistencia a los sistemas y al curso de la Filosofía a través del tiempo; en una actitud decididamente filosófica, frente a las diversas soluciones dadas en el curso de la historia a los problemas filosóficos, el autor discierne su verdad o falsedad señalando sus causas, ya con una crítica interna del propio sistema, determinando su rectitud o desviación lógica desde sus fundamentos, ya extrínseca, poniendo en claro el valor y alcance de los principios adoptados que nutren de verdad o falsedad al sistema. Semejante crítica, generalmente breve y concisa, está ceñida al tema y hecha con acierto y hondura.

El lector no sólo asimila, re-creándola, la filosofía estudiada, sino que aprende a discernir la verdad del error desde sus raíces, a ver las virtualidades inexorablemente incluidas en ciertas actitudes iniciales, ya doctrinales ya metodológicas, que encierran en germen toda una filosofía; a darse cuenta, p. e., que no se puede partir del análisis crítico del concepto-imagen, desvinculado del ser real, sin acabar necesariamente en el idealismo, y que no se puede comenzar en empirista sin terminar en fenomenista y actualista subjetivista. En una palabra, el método filosófico crítico de H., a más de ilustrar sobre Historia de la Filosofía, forma o enseña a filosofar. Se trata en verdad de una auténtica *Introducción histórica-filosófica* al filosofar mismo.

Tal criterio, que guía y estructura la obra de H., hace que no se detenga mucho en los autores y movimientos secundarios, dependientes de los principales, y que los agrupe en torno a éstos, sin cuidarse tampoco de enumerarlos a todos. Es una suerte de *ascesis* de erudición en aras de la comprensión y claridad de la exposición doctrinal y del desarrollo interno de las ideas y de sus reacciones.

nes a través de la historia. Lo cual no quiere decir tampoco que esta Historia no sea completa: no hay autor ni sistema de alguna significación que no sea al menos mencionado y ubicado en su justo lugar. La obra llega hasta el existencialismo y neopositivismo contemporáneos.

Echamos de menos, sin embargo, una amplia exposición del vigoroso movimiento neoescolástico contemporáneo, sobre todos del neotomismo, de tanta significación y vigencia frente a los problemas actuales. El autor sólo le ha dedicado unas pocas páginas (328-336), en que se mencionan los autores y escuelas principales, pero sin el desarrollo que hubiera merecido y con la ausencia de numerosos autores, que en parte ha remediado el traductor en sus *Apéndices*, en lo referente a España e Hispanoamérica.

En efecto, el traductor, Luis Martínez Gómez, ha completado la obra con dos extensos y valiosos *Apéndices*: uno, que contiene un *Bosquejo de la Historia de la Filosofía Española*, y otro, con un *Suplemento de Bibliografía Española*, ambos desde el Siglo XVII a nuestros días, incluyendo en los dos la *Filosofía y Bibliografía hispanoamericana*; monografías que ha realizado con meticulosidad y rigor científicos.

La obra se cierra con tres completísimos *Indices*, uno de *materias*, un segundo de *nombres* y un tercero *bibliográfico*; que contribuyen a una mejor y más eficaz utilización de la misma.

El mejor elogio que se puede hacer de esta *Historia de la Filosofía* es afirmar que los propósitos del autor —enunciados en el Prólogo— de hacer una Historia filosófica de la Filosofía, han sido plenamente alcanzados en su doble aspecto: de lograr, en primer lugar, una fiel exposición de los autores y sistemas filosóficos —amplia y minuciosa, cuando se trata de los grandes representantes— llevada a cabo sobre la base de una lectura directa de sus obras; y, en segundo lugar, conseguir también una exposición filosófica de ellos, tanto por el rigor sistemático con que han sido desarrollados en sí mismos, en sus diversas partes, desde sus principios fundamentales, en relación de desenvolvimiento o de reacción de los unos respecto a los otros, como por su valoración crítica. Este doble carácter *informativo y formativo*, tan equilibradamente alcanzados, recomiendan esta *Historia de la Filosofía* como una obra de consulta y meditación filosófica y a la vez como uno de los mejores textos universitarios de la materia.

La Bibliografía, al fin de cada capítulo o autor, es generalmente breve, pero especializada.

La obra, escrita con un lenguaje sobrio y claro, ha sido fiel y ágilmente traducida del alemán por Luis Martínez Gómez, y bellamente impresa y presentada en dos nutridos volúmenes por la acreditada Editorial Herder de Barcelona.

III

El *Manual de Historia de la Filosofía* de Angel González Alvarez, "prende ser una exposición de los sistemas filosóficos al hilo de su propia historia [...], plantea los problemas en su propio condicionamiento original e indaga las soluciones mediante una investigación filosófica de modalidad histórico-sistemática. Se huye, pues, en él tanto de un dogmatismo absoluto y rígido, sin visión para los problemas, cuanto de una absoluta e irresponsable

problematicidad, ciega para las soluciones". (Del Prólogo del autor, pág. 7 del tomo I).

Desde esa intención del autor y del fin que se propone: elaborar un *Manual*, debe juzgarse esta Historia de la Filosofía. Porque no se trata de un trabajo de investigación monográfica para especialistas ni tampoco de un libro de mera información, sino de un texto, orgánicamente realizado, para estudiantes que se inician al estudio de la Filosofía. Porque eso y no otra cosa pretende ser la obra de G. A.: una breve *iniciación* a la Historia de la Filosofía, vista desde el desarrollo intrínseco de los principios de cada autor o sistema, es decir, filosóficamente expuesta, bien que de una manera suscinta. La intención del autor es exponer claramente los puntos centrales del pensamiento de los principales filósofos y corrientes filosóficas con una brevíssima conclusión crítica, que surge connaturalmente desde sus mismos principios, es decir, una crítica intrínseca. Tal la intención y el orden a que el autor se sujeta rigurosamente a través de toda su obra. Comienza generalmente exponiendo las ideas fundamentales de un momento o escuela filosófica. Se aboca a continuación al estudio de los autores principales: previa una narración de los hechos salientes de su vida, expone los puntos relevantes de su doctrina, sus principios fundamentales y sus principales aplicaciones a las diferentes partes de la Filosofía, terminando con una breve conclusión que dimana del desarrollo de la doctrina expuesta. Sigue a continuación una bibliografía escogida, en cuya primera parte se da cuenta de las obras del autor y en la segunda de los trabajos sobre él.

Lo que salta a la vista en este *Manual* es el *orden* con que las doctrinas son expuestas, y la *claridad sistemática* con que se desenvuelve su desarrollo; cualidades muy estimables, dado el fin didáctico de la obra.

En general, salvo algunos filósofos muy importantes, la exposición es breve y ceñida. Se procura subrayar los puntos principales y su conexión y desenvolvimiento interno. No se busque en este *Manual* el esclarecimiento de puntos muy difíciles o discusión crítica de cuestiones exegéticas debatidas ni siquiera una exposición minuciosa de los puntos doctrinales de filósofos y sistemas. Parecería que el autor quisiera evitar de intento toda abundancia para lograr poner en relieve las ideas y principios esenciales de cada filósofo, algo así como destacar la estructura o esqueleto de la Historia de la Filosofía.

Esta brevedad impide por momentos la comprensión cabal de ciertos aspectos de autores y corrientes filosóficas —v. gr. de la neo-escolástica y otras corrientes actuales— los cuales exigían un estudio más detenido. Algunos puntos, —v. gr. el aspecto ético de la filosofía de Espinosa— son apenas mencionados y otros omitidos del todo.

En fin, G. A. ha escrito no un Tratado sino un *Manual*, que ofrece una exposición de los puntos indispensables de cada filósofo y sistema dentro de un cuadro completo y claro. Su lectura brinda una visión sintética —desde sus autores y puntos doctrinarios sobresalientes— y a la vez auténtica de la Historia de la Filosofía. Este es el mérito principal de la obra.

Los dos volúmenes, pequeños y manuables, de la obra pertenecen a la colección de la Biblioteca Hispánica de Filosofía, que dirige el propio González Alvarez y que pulicramente publica la Editorial Gredos de Madrid.

NOTA CRÍTICA SOBRE EL SENTIDO DE LA NATURALEZA
EN MARTÍN HEIDEGGER

"Los griegos no han experimentado lo que sea la *physis* en los procesos naturales, sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual, se desprendió lo que para ellos tenía que llamarse *physis*. Sólo sobre tal derivación pudieron observar la naturaleza en riguroso sentido... *Physis* significa la fuerza imperante (Walten), que sale y el permanecer regulado por ella. En esta fuerza imperante, que permanece al salir, están incluidos tanto el "devenir" como el "ser", entendido éste en el sentido estrecho de lo que permanece inmóvil. *Physis* es el estar-fuera, el salir de lo oculto y el sostenerse así" (1).

Hay una doble accesibilidad a la idea del ser: el ser desde nuestra proximidad y el ser en su proximidad ontológica. Según Heidegger no se puede alcanzar la idea de *physis* a partir de los *entes*; es decir a partir de la diversidad de seres, sino desde una "experiencia radical del ser, poética e intelectual, no fundada en los procesos naturales sino a la inversa". Nosotros establecemos, contrariamente, una ideo-génesis inicial *desde* los procesos, y cerramos ese orden de invención de una idea en el orden de resolución formal en el ser mismo. Consideramos que no es posible para el hombre la posesión de ninguna idea sino al través de ese doble proceso ideológico del ser.

No podemos partir desde lo que el ser es *en sí mismo*, desde la *physis* como tal; pero esta diversidad genética es diversidad en el hacerse de la idea en nosotros, no en su significación última y diferencial. Más aún, afirmamos que hay idea lograda cuando el proceso genético lleva desde un principio aptitud esencial a resolverse *en lo en sí mismo del ser*; que no hay una accesibilidad inmediata al ser desde sí mismo, precisamente, porque toda accesibilidad es conceptual o ideológica, y la idea es antes idea próxima a nuestro entendimiento que desde un principio busca objetiva e inmanentemente su resolución formal en el ser *en sí mismo y desde sí mismo*, tal como la parte comienza en su parcelación, pero es genuinamente parte cuando toda ella se define por su aptitud a existir en su totalidad.

Toda idea humana debe tener expresión en el hombre y ser dicha en la inmanencia del hombre y revestirse de esa esfera del ser que es el hombre; de este modo la idea de *physis* no ha sido despojada por la traducción latina *natura*, como lo afirma Heidegger. Esta traducción significa algo más hondo: equivale a afirmar que toda idea es posesión del hombre y que no hay lenguaje sin una historia viva en su significado. La diversa y múltiple temporalidad de lo humano no destruye sino conforma el lenguaje; al través de una pura filología no descubriremos el valor del lenguaje, sino al través de lo dialéctico que es el hablar vivo. No deja de azorarnos que Heidegger afirme: "Sólo en la palabra, en el lenguaje *llegan a ser y son* las cosas, "Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge" (2).

(1) M. HEIDEGGER: *Introducción a la Metafísica*, c. I, La pregunta fundamental de la metafísica, pp. 50-51 de la ed. española. Buenos Aires, sin fecha.

(2) *Einführung in die Metaphysik*, I, p. 11. Tübingen, 1953.

... palabra, es el verbum; y esa lengua es la *habla* viva de los pueblos. Y la *fábula* gozosa es la *fábula* esencial de toda filosofía y de toda cosa: solamente la palabra *fabulosa*, que es el verbo arrojado al riesgo de la expresión humana, vale para la metafísica. Y esto mismo es lo único que puede valer para la filología: la pureza de una ciencia no radica en su temor a las concretas y supuestas deformaciones históricas, sino en incorporar todas las cosas a una universalidad que asume todo el alentar de cada individuo material y sensible. Bien ha afirmado Aristóteles que no hay ciencia sino de lo universal; pero esa generalidad no se aparta del individuo como de un irracional huidizo sino que lo posee en la eminencia de una verdad que está más allá y más acá de todo individuo y que sólo es conocido en su unión con la materia de las cosas. Nunca una pura esencia ha sido inteligible: solamente la define y expresa en su inteligibilidad su aptitud a ser *un* existente inalienable. Por eso toda fenomenología es falsa y capciosa. ¿Lo ha traicionado por la espalda a Heidegger el puro esencialismo magistral de Husserl?

Siempre, expresar una idea es decirla dentro de una concreta forma de lenguaje, pero sin que esa concreción la separe de su aptitud esencial de ser idea universal y de valer en su verdad sin más. Si el hombre griego cuenta en su filosofía y en su arte es porque ha poseído al hombre sin más, porque en su perfección cultural ha expresado con validez suprema la inteligencia del hombre. Cuando la más perfecta variedad de las rosas, logra en su concreta individualidad de tal rosa la perfección de su forma, de su color y de su aroma, esa singular e indivisible existencia de la flor no ha desvirtuado la universalidad real de la rosa; sino que es perfecta porque en esa intransferible esplendidez de rosa ha alcanzado a expresar por el camino de su propia indecibilidad, toda la flor universal en su verdad y en su esencia. Y ésta es su belleza. Así toda palabra y toda idea, en la medida de su concreción, cumple su tiempo y su edad expresivos universales, porque la verdad de una esencia solamente es vista en la concreción sensible de una imagen y de una voz.

La latinidad no ha extorsionado la idea griega de naturaleza: la ha vinculando al hombre occidental por el lenguaje real de una sabiduría heredada desde los árabes, desde las escuelas de Edesa hasta San Alberto y Santo Tomás. Y ésta es la verdad de esa filosofía: una limpida historicidad que lleva en su lúcida entraña la aptitud real para unirse a aquella verdad esencial del helenismo que es el hombre cabalmente expresado en la sabiduría y en el arte. Y esto mismo es la superioridad del medioevo sobre nosotros: ha poseído sus verdades con un injerto histórico mucho más penetrante y fecundo que el nuestro: un texto actual de Platón o de Aristóteles es perfecto en su rigor crítico, pero ha disminuido, hasta perderse, aquella vibración espiritual con que una edad entre a otra edad el fuego nunca extinguido de un magisterio heredado; no era éamente autoridad racional lo que garantizaba el "magister dixit", sino más bien esa forma de herencia y de fidelidad por la que guardamos las palabras que definen y decoran una heredad y un bien que nos viene por un derecho de sangre.

Y no es posible otro retorno a lo universal si no es por la vía de las culturas históricas, asumiendo toda la verdad intacta de las edades del hombre y abandonando a las escorias que lo enturbian y deforman; pero un retorno a lo originario del ser que no se cumpla por la dolorosa aventura frustrable de la verdad del hombre, no tiene sentido ni en filosofía ni en la más pura metafísica del

ser primordial: toda expresión verdadera lleva sobre sí todo el *riesgo*²³, de perderse que la ha purificado en su verdad como la llama que solamente crece sobre el ímpetu del viento que la levanta en alto cuando la amenaza de extinción implacable.

Tampoco reducimos en nuestra consideración de la filosofía de la naturaleza, lo griego a un primitivismo filosófico; creemos, como lo cree y lo expresa admirablemente bien Heidegger, que lo primitivo es lo primordial, y hay en ello un inmenso seno de verdad perfecta que será recibida por vía de multiplicidad en las diversas culturas del hombre.

La idea de naturaleza es poderosa como la idea de ser porque encierra un riquísimo contenido analógico, múltiple, diverso en lo diverso del ser; y la *physis* no es más que una de esas formas de la multiplicidad del ser que desborda a todos los modos ontológicos porque los trasciende a todos. El griego no ha podido ceñir su concepto de *physis*, sencillamente porque el ser es inceñible e inasible en su analogía; por lo mismo, ninguna expresión lo expresa *sin más*, como un concepto acabado en su significación ideológica. Vale para toda la mente griega lo que Platón explica en el *Timeo* sobre la idea de lugar y de materia: "pues todas estas cosas *huyen*, como quiera que no toleran que se las designe como esto o aquello o este ser, o de cualquier otro modo en que se las considerase como seres permanentes" (3).

Esto que Platón señala para la materia corresponde a todo el ser, a toda la latitud expresiva del ser para los griegos; por ello dirá Aristóteles que el ser no es un género sino que transciende todo género y está inmanentemente en todos ellos, pero ninguno lo ciñe y lo define adecuadamente. La noción de *physis* no puede ser para el griego definitiva y exhaustiva para significar ese brotar y surgir del ser desde sí mismo y la permanencia en sí mismo, como quiere Heidegger; cuando el griego habla de *physis* sabe que sea realidad es *huidiza*, que no ciñe al ser como tal, porque el ser no es ceñible por una expresión originaria: huye de ello, y su propia verdad radica en su inasibilidad. Y el ser es inasible como un punto lo es para una linea. Hay una inasibilidad de perfección porque la totalidad perfectísima es tal que no puede ser abarcada. También la niebla y el vaho de los prados son inasibles; pero es una inasibilidad de imperfección y apocamiento en su ser; en cambio, la inasibilidad del ser es semejante a la luz solar que vence todas las formas de la niebla porque en su exacta precisión de lumbre conforma todas las cosas sin agotar en los puros contornos y senos conformados esa infinitud triunfante que siempre es el acto incesante de los cuerpos traslúcidos.

De tal modo, cuando nombramos los entes, los procesos naturales, no podemos dejar de nombrar el ser que se extiende en esos entes, los cuales no pueden circundarlo ni ceñirlo en su totalidad de ser: los entes no poseen al ser de un modo sino que el ser es plurivalente, y en la naturaleza el ser no está como una simple parte, como si los *entes* fuesen una parte, las parcelas del ser, las astillas de un ser puramente ser, sino que los entes son el ser que siempre se da como totalidad, pero no por vía de totalidad exhaustiva: la llama es todo el ser del fuego ardido pero no lo es totalmente en su lumbre ni en su calor: todo el calor y toda la lumbre que es indivisa se da en ella, pero la llama no totaliza al fuego

(3) *Tim.*, 49 e, 3-4.

que la define en su misma inasibilidad de perfección más allá de todas las llamaradas del fuego; y esas llamas ardidas no son parcelamientos del fuego, no son los entes divididos y simplemente dispersos de una realidad fragmentada: el ser no se da por vía de fragmentación o dispersión, los entes, que tanto obsesinan a Heidegger, no son fragmentos del ser. Lo que de una vez por todas debemos afirmar es que no podemos separar la ciencia de la filosofía, la multitud de los entes diversos, del *ser del ente* porque la "condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan" (4) tienen siempre una *anterioridad* que está en la *posterioridad* de las ciencias; por lo cual, las ciencias no pueden separarse, alejarse, hendirse de la filosofía y de la metafísica. Esto también nos asegura, contra toda la metodología heideggeriana, que el punto de partida es indiferente para el ser: es indiferente porque el ser trasciende todos los entes en que se verifica como realidad o como formalidad ontológicas. Esa indiferencia, formal y positiva y eminente del ser, hace que el mismo *Da-Sein* sea indiferente como "ser-ahí", y que, por tanto, esté ya dada desde esa indiferencia creadora del ser, la imposibilidad de todo idealismo; y que toda trascendencia de lo real y de lo formal se dé en el ser mismo, en su eminente indiferencia hacia toda preeminencia óntica del *Da-Sein*.

Por esta misma razón, si bien podemos preguntarnos por la verdad como tal, y esto es metafísica, es igualmente metafísica el no poder prescindir, para conocer la *verdad como tal*, de todas las verdades, que no son el campo donde se obnubila la verdad, sino el mundo de su manifestación nunca exhaustiva. Esta verdad es trascendencia de todas las particularidades de los entes; pero sólo en su múltiple relación a esos entes se funda la metafísica, y, con ella, la filosofía misma: la posibilidad de toda ontología está en esa trascendencia insaciable del ser, y esa misma posibilidad es vastísima como la grandeza de la cual proviene, en su mismo ser posible y realísimo.

Los entes son, sí, una cierta ocultación, una cierta oscuridad u obumbramiento del ser, un ser obumbrado como el color: en el color esta toda la lumbre pero en una obumbración de los cuerpos y de las superficies traslúcidas; pero la lumbre umbrosa es todavía lumbre. Y el ser es total y es simultáneo y se da como un todo que no puede ser totalizado. Lo que Heidegger no ha visto es que los *entes son el ser*; y que cuando afirmamos: *son el ser*, no enunciamos una simple identificación, sino ese modo de diversificarse el ser que es la analogía: una identificación que, en la misma medida en que se afirma como idéntica es una diversidad en el ser de esa misma identificación, un identificarse en el enajenamiento. Por ello, aunque afirmásemos sin más que nuestra concepción de la naturaleza considera los entes y no el ser en su permanencia ontológica como tal, estaríamos igualmente en la plenitud del ser, porque los entes *son el ser* y *lo son* en la inasibilidad de ese brotar idéntico y diverso de la existencia y de las formas que es la analogía.

D. RENAUDIÈRE DE PAULIS O. P.

(4) *Sein und Zeit*, ed. española, 3, p. 14.

NUEVA REVISTA ARGENTINA DE FILOSOFIA *

El propósito de esta nueva revista de filosofía está expresado en su propio nombre **XENIUM**, que así explica su Director en su presentación: "Xénion para los griegos significa don, algo que se recibe gratuitamente; (...) El don de lo que se ha conquistado en la búsqueda de la verdad es propio del filósofo; pero aquí don significa no solamente el acto de ofrecer a los otros aquello que hemos encontrado, sino también el reconocimiento de que aquéllo que hemos encontrado es don de la verdad, es dádiva que la misma verdad nos ofrece. Por un lado y primeramente, don de la verdad a nosotros; por otro, don que hacemos nosotros de esta pequeña parte de la verdad: luego, es don de un don". Y en suprema instancia, este don es Dios, "don de toda la Verdad, plenitud del alma, nada de la filosofía. Dios Verdad, que en el supremo banquete del espíritu es dádiva absoluta, xenium divino".

El primer número se presenta con dos trabajos en torno al tema del tiempo, tan actual de la filosofía: uno de *Manuel Gonzalo Casas*, de la Universidad de Tucumán, sobre *Ser y Duración*, y otro del propio Director, *Alberto Caturrelli*, sobre *Tiempo, Eternidad y Fin de la Historia*. Los dos trabajos ahondan en la noción de tiempo; el primero, intentando una integración de las diversas definiciones del tiempo; de antiguos y modernos en una unidad conceptual analógica de las mismas; el segundo, haciendo ver cómo el tiempo sólo tiene sentido como participación de la eternidad, y cómo, por ende, "la historia desemboca en la eternidad que es su coronación y plenitud" (pág. 8).

La sección bibliográfica, clasificada por materia contiene varias notas densas y ceñidas. Otra sección ofrece valiosos *resúmenes de trabajos filosóficos aparecidos en revistas de Europa y América*. Una crónica, eminentemente de filosofía argentina, ocupa la última parte de la Revista.

Mérito de la Revista y de su Director es haber podido ofrecer tan denso y variado material filosófico en un fascículo de apenas diez y ocho páginas, eso sí grandes y muy bien aprovechadas.

Saludamos a nuestra hermana, la nueva revista argentina de Filosofía **XENIUM**, y le deseamos larga y próspera vida en continua superación.

LA DIRECCIÓN

FUNDACION DEL INSTITUTO PRO UNIVERSIDAD CATOLICA
DE LA PLATA

El pasado 15 de Abril el Arzobispo de La Plata, Monseñor Dr. Antonio José Plaza, mostrando su preocupación por el problema educacional en todas sus fases, echó las bases de la solución en el campo universitario al dictar un auto, que es el primero de su índole en nuestra Patria, por el cual disponía la

* **XENIUM**, Revista trimestral de Filosofía, bajo la dirección del Dr. *Alberto Caturrelli*, Profesor de la Universidad de Córdoba, Dirección y Administración: Duarte Quiros 880, Córdoba, República Argentina. N° 1, 18 págs. en formato grande. Precio: \$ 40 al año; \$ 12 el ejemplar.

creación del Instituto Pro Universidad Católica, base de la que esperamos, sea, tan pronto como se reglamente el art. 28 de la ley respectiva, la Universidad Católica platense. Dice el decreto del Señor Arzobispo:

La misión primera de la Iglesia es enseñar la verdad. Ha recibido esta misión del Verbo de Dios Encarnado: Jesucristo.

El hombre, para recibir la verdad por la Fe, necesita disponer su entendimiento, alejándolo del error, y apartar su voluntad del mal, encaminándola hacia el bien. Toda esta ordenación humana, como disposición previa para recibir la Verdad sobrenatural, comienza por la ordenación de la inteligencia, indispensable también para la ordenación de la voluntad. De ahí la solicitud con que la Iglesia cuida la formación integral de la inteligencia, tanto en su aspecto sobrenatural como también natural, segura de que una inteligencia en posesión de la verdad natural, es indispensable, junto con la buena voluntad, para alcanzar la Verdad de la Fe y, mediante ésta, llegar a vivir plenamente la Vida cristiana.

De aquí que, según sus posibilidades y de acuerdo con las exigencias de los tiempos, la Iglesia se haya preocupado y fomentado el cultivo de las ciencias y de las artes, y en general, de la cultura, sabiendo que la verdadera ciencia y cultura no sólo no se oponen a la Verdad y a la Vida cristiana, sino que constituyen una ayuda para su aceptación.

No otra cosa hizo en las Catequesis de los primeros siglos y luego en las Escuelas Monacales y Catedralicias en el Medioevo, con el cultivo del Trivium y del Quatrivium, cuyo florecimiento y auge condujeron al nacimiento y organización de las primeras Universidades, como gremios de profesores y alumnos —Universitas Magistrorum et Studentium—.

Despojada de estos centros Superiores de estudio por el laicismo político de los siglos modernos, como dice Pío XI en su Encíclica "Scientiarum Dominus", la Iglesia ha vuelto a fundar sus propias Universidades no sólo en Europa sino en todos los continentes y naciones donde le es permitido, consciente de su importancia para la formación integral de la inteligencia de sus hijos y de los hombres que con buena voluntad buscan la verdad.

También en nuestra Patria y antes de que ella naciera como Estado independiente, la Iglesia fundó su primera Universidad en Córdoba y más tarde, el virtuoso sacerdote Antonio Sáenz, la actual Universidad de Buenos Aires.

Despojada de ellas, no sólo fundó innumerables Colegios primarios y secundarios, sino también Institutos de Cultura Religiosa Superior en las ciudades más importantes del País.

En nuestra Ciudad de La Plata, sede de una importante Universidad, desde hace cinco lustros, los Cursos de Cultura Católica, año tras año han venido irradiando la verdad integral, sobrenatural y natural, de la Teología y la Filosofía y Ciencias complementarias, para la recta formación intelectual de los católicos y de los hombres de buena voluntad.

Considerando, por una parte, los múltiples medios de difusión puestos a disposición del error y de un concepto materialista de la vida y, por otra, el hecho del existir una Ley nacional que autoriza la erección de Universidades Libres —cuya reglamentación confiamos algún día habrá de aparecer— entendemos ser necesario y oportuno transformar los Cursos de Cultura Católica en un INSTITUTO PRO UNIVERSIDAD CATOLICA (I. P. U. C.) que pre-

pare el ambiente y los espíritus e inicie los primeros pasos de la organización definitiva de nuestra Universidad Católica.

Por todo lo cual, venimos en disponer como —de hecho— disponemos:

1. — Fundar el Instituto Pro Universidad Católica de La Plata.
2. — Encomendar al actual Director de los Cursos de Cultura Católica, S. Srta. Ilma. Mons. Dr. Octavio N. Derisi que, en calidad de Rector, tome sobre sí la organización de dicho Instituto, con autoridad para nombrar profesores y colaboradores que él crea necesarios, cuyo nombramiento definitivo deberá ser sometido a Nos Mismo.
3. — Pedir a nuestros amados sacerdotes, a la Acción Católica, a las Parroquias y a los fieles en general, que contribuyan, tanto con su apoyo material como con sus oraciones y sacrificios, a la eficaz realización de esta obra de tanta trascendencia para la Iglesia y para la Patria.
4. — Exhortar a cuantos están en condiciones de asistir a las clases, a complementar e integrar en ellas sus conocimientos específicos, en una cultura superior católica.
5. — Encargar especialmente la decidida y generosa colaboración de la Junta y de los Consejos Arquidiocesanos, en especial de JAC y AJAC y APAC, de JUC y AUDAC, para que estos interesen de veras a sus miembros a la asistencia a estos cursos y a colaborar en todo con el Instituto Pro Universidad Católica, que desde ya colocamos bajo la protección de María, sede de la Sabiduría y de Santo Tomás de Aquino, Patrono de las Universidades Católicas.

En cumplimiento de este mandato, el 22 de Abril a las 18.30, en el Salón de Actos de la A. C. A., un público que colmó el recinto evidenció con sus inequívocas muestras de adhesión hasta qué punto Su Excelencia Reverendísima, Mons. Dr. Antonio J. Plaza, habría interpretado los anhelos de todos los católicos y había percibido una urgente necesidad general. Tras entonar las estrofas de nuestro Himno patrio, y aplaudir las ajustadas interpretaciones del coro del Seminario Menor "Nuestra Sra. de Luján", dirigido por el Pbro. Juan Comandi, usó de la palabra el Rector del Instituto, Su Señoría Ilustrísima Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, que en su elocuente exposición del tema "Universidad y Universidad Católica" desarrolló conceptos que podrían resumirse así:

La naturaleza de la Universidad se determina por su fin, el cual no es otro que el del humanismo o la cultura: formar al hombre en sus diversas facetas, de un modo jerárquico y unitario, primordialmente en el aspecto del saber. La Universidad, en efecto, es el órgano superior de la impartición de los conocimientos, pero dentro de la unidad de la sabiduría o saber superior desde las supremas causas. A la Universidad toca ante todo impartir de un modo científico o por sus causas todos los aspectos del saber, pero de un modo orgánico y unitario, de tal manera que cada conocimiento sea expuesto y fundamentado desde su raíz y ubicado además dentro de una cultura o desarrollo total de los conocimientos, culminando en la *sabiduría*; es decir, le toca la enseñanza de la *Filosofía*, en un orden natural, integrada a su vez, en la actual economía cristiana, con la sabiduría superior de la *Teología*. La Universidad, por eso, puede tener más o menos Facultades o Escuelas e Institutos que se dediquen a la investigación o impartición de las ciencias especializadas; pero la *esencia* de la Universidad está en la formación humanista o de un saber total, culminando en la *sabiduría* en que aquellas ciencias particulares son integradas y

ubicadas en un justo punto. La enseñanza universitaria, por consiguiente, está formada por todas las disciplinas fundamentales *culturales* que confieren al hombre, de un modo superior, la *visión del mundo y de la vida*, dentro de la cual ubica la ciencia especializada de cada Facultad o Escuela. La formación universitaria, pues, es lo que confiere unidad cultural a las múltiples enseñanzas especializadas de las diversas Escuelas o Institutos.

En la actual economía este saber cultural, estrictamente universitario, no culmina en una sabiduría puramente natural o filosófica, sino también y sobre todo teológica. El hombre, en la actual providencia cristiana, no es solamente hombre sino además hijo de Dios; y el saber que organiza los diversos aspectos de la vida humana no puede ser integral si no culmina en la Teología o conocimiento científico de las verdades de la fe, que versa sobre este aspecto divino implantado en el hombre por la Redención. Más aún, el mismo orden natural, bajo su doble aspecto de conocimiento y de vida, no se salva —dadas las dificultades determinadas por el pecado original— sino bajo la influencia benéfica de la Revelación y de la Gracia. Por eso la Universidad Católica, que cultiva todas las ramas de las ciencias, las integra en la unidad de una *Sabiduría cristiana*, hecha de Filosofía y Teología, vital y jerárquicamente unidas, como lo están sus objetos de naturaleza y gracia.

La Universidad tiende además a *hacer vivir* estos conocimientos integrados en la Sabiduría, en una vida auténticamente *humanista cristiana*, es decir, en una vida desarrollada bajo todos sus aspectos y en una unidad orgánica bajo la dirección de aquel Saber superior impartido por la Universidad. Esta vida universitaria se logra en la comunidad de profesores y alumnos —en la *Universitas Magistrorum et Studentium*— unidos en la vida no solamente intelectiva, sino también en la vida religioso-litúrgica, social, artística, deportiva, etc., realizada bajo la dirección de aquel Saber superior cultural cristiano.

Para realizar estos fines específicamente universitarios, dentro de las diversas facultades o institutos especializados la Universidad debe impartir las materias básicas de cultura general y cristiana que confieran la visión natural y sobrenatural de la vida del hombre. Esta formación humanista cristiana debe iniciarse con un *Colegio Secundario*, que forme primordialmente al *hombre cristiano*; y luego deberá ser continuada por aquella formación universitaria, común a todas las especialidades de la enseñanza superior.

En cuanto al aspecto de la vida universitaria puramente tal se logrará por la *comunidad universitaria* en sus diversas facetas: religiosa, artística, deportiva, etc.; para lo cual ayudarán grandemente los *Colegios Mayores Universitarios*, que empiezan a ser una realidad en nuestra ciudad de La Plata y que han comenzado a dar ya sus frutos más premisarios.

Por último se escuchó la palabra de Su Excelencia Reverendísima Mons. Dr. Antonio José Plaza, quién en su alocución puntuó con fuerza:

1) el derecho de la Iglesia para organizar Universidades, no sólo por el mandato de su Divino Fundador de impartir la Verdad, sino también en virtud del Art. 28 de la Ley universitaria argentina que da libertad de enseñanza universitaria, y será sin duda reglamentado por el Superior Gobierno, supuesto que ya existe la ley por él dada; 2) el derecho de la Iglesia para impartir la enseñanza religiosa a sus hijos, es decir, a todos los educandos cuyos padres católicos la pidan, y ello no sólo por un derecho natural, sino también porque este derecho está garantizado por la Constitución y la Ley de la Provincia de

Buenos Aires; 3) que los católicos exigirán a los Partidos Políticos, en las próximas elecciones su definición sobre los siguientes temas: a) Educación y Enseñanza libre y religiosa; b) Familia y divorcio; c) Relaciones de la Iglesia y el Estado y d) Doctrina Social.

El Instituto Pro Universidad Católica de La Plata comprende este año dos secciones:

1) *El Instituto Superior de Cultura Religiosa* (los hasta ahora llamados *Cursos de Cultura Católica*), el cual, con un plan orgánico e integral, imparte en un ciclo de cuatro años los conocimientos superiores de Filosofía, Teología, Sagrada Escritura, Liturgia, Historia de la Iglesia, Moral y Pedagogía —unas veinte materias en total— que confieren una visión cristiana de la vida y una formación cultural científicamente fundadas.

2) *Cursos Universitarios* sobre materias de distintas Facultades, sobre todo aquellas, que por su índole ideológica, son más necesarias para la formación humanístico-cristiana.

Estos cursos inaugurados el 2 de Mayo último con una promotoria inscripción de alumnos, son los siguientes: *Filosofía Contemporánea*, por Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi; *Filosofía del arte*, por el Dr. José María de Estrada; *Lógica y Filosofía del Lenguaje*, por el Dr. Héctor A. Llambías; *Corrientes actuales de la Psicología*, por el Prof. Pbro. Guillermo Blanco; *Teorías sobre la evolución*, por el Dr. Emiliano Mac Donagh; *Moral médica*, por Mons. Dr. Rafael Trotta; *Filosofía del Derecho*, por el Dr. Julio M. Ojea Quintana; *Sociología Política*, por el Dr. Horacio H. Godoy; *Introducción a la Historia*, por el Prof. Ezequiel C. Ortega; *Seminario de Latín I*, por el Prof. José Micieli; *Seminario de Latín II*, por el Dr. Carlos A. Disandro, y *Seminario de Griego*, por la Dra. Ana María Baccini.

Otros cursos se irán estableciendo a medida que lo exijan las necesidades y el Instituto esté en condiciones de darlos.

Para el año que viene es voluntad del Rectorado del Instituto la fundación del Primer Año de un Colegio Nacional de formación eminentemente humanística y, si hubiera inscripción suficiente, también el Primer Año de algunas Facultades e Institutos.

A. N. M.

A PROPOSITO DE UN INCIDENTE BIBLIOGRAFICO

Mons. Dr. Octavio N. Derisi.

Querido Monseñor:

Sería interesante hacer públicas estas precisiones con motivo del "incidente" provocado por una notita bibliográfica publicada en *Criterio* (14/3/57) sobre su libro *Tratado de existencialismo y tomismo*, a la que creí oportuno y justo responder en la misma revista (11/4/57); y debo aclarar que lo hubiese publicado en otra parte, si aquella revista no lo hubiese hecho, y que mantengo todo lo dicho en mi nota, línea por línea, y aun me veo confirmado en mi opinión por la actitud asumida por el "crítico" de su obra.

Me llama la atención la actitud de la dirección de *Criterio* al publicar esa

nota previa, que pretendería dañarle a Vd., haciendo la aclaración: "Si se resuelve a publicar la nota siguiente (muy agradecido estoy por tan alto honor) ello se debe a un expreso pedido del autor del libro a que la nota alude". Aquí debo puntualizar cosas que Vd. Monseñor ya sabe: a) Yo *envié directamente a Criterio* por mi cuenta y riesgo la nota aludida, como también lo sabe bien quien redactó el encabezamiento de la dirección de *Criterio*, en la que parece insinuarse que yo no se la hubiese enviado directamente o que Vd. Monseñor, la hubiese llevado a dicha revista (al menos el texto no está claro y más de un lector lo ha pensado así); b) en cuanto al autor de la "crítica" a su libro no se quien es; pero lo que sí se es que *se ha escapado* rehuyendo la lucha; no ha contestado a mi "descarga emocional agresiva" dejándome más dudoso que antes de que haya leído su libro (ojalá ahora lo haga y nos regale luego un trabajo a dos columnas, en una el texto suyo y en la otra el del filósofo existencialista expuesto, *demonstrando* la gran infidelidad suya al pensamiento existencialista). Sin embargo dice una gran verdad: "Frente a un ataque de esta naturaleza, creo que es *contraproducente* entrar en polémica". Y así es nomás. c) La revista *Criterio* lesiona el legítimo derecho de defensa, porque da por terminado el "incidente", impidiendo así toda posible réplica, incluso una aclaración suya; y esto sin tener en cuenta que hizo conocer al "crítico" mi réplica antes de que fuese publicada, todo lo cual me parece muy grave y contra las leyes más elementales de un "fair-play" periodístico.

Como Vd. ve, Monseñor, para que la crítica "sirva no para separar las personas, sinó para asociarlas y comunicarlas", como pretende *Criterio*, son necesarias dos cosas: 1) Que sea verdadera crítica (no lo es la de la nota) y 2) que sea leal (no lo es la actitud de *Criterio*).

A este incidente en algún aspecto más jocoso que otra cosa (como la retirada de mi ofendido), si le buscamos el lado universal y profundo, que todas las cosas tienen, confirmaría lo que voy publicando en *SIPIENTIA* sobre América y el estado originario de nuestro país. De todos modos aquí tenemos ya un nuevo motivo de meditación, trascendiendo todo lo pequeño que debe ser olvidado.

Por último, Monseñor, si Vd. decide publicar esta carta como yo se lo pido, que quede constancia de mi siempre indomablemente mantenida independencia de juicio.

Hasta siempre, su affmo. en Cto.

ALBERTO CATURELLI
Profesor de la Universidad de
Córdoba, 17/4/57.

EN TORNO A LA MORAL DE HEIDEGGER Y SARTRE *

Se trata de una breve pero densa y substancial exposición crítica de la moral implícita en la Ontología descriptiva o fenomenológica de Heidegger y de Sartre. Sabido es que ambos filósofos quieren atenerse, en sus obras fundamentales, a una empresa puramente especulativa. Sin embargo, como bien anota V., tal prescindencia es imposible, bien porque "ni Heidegger ni Sartre han logrado mantenerse dentro de la rigidez de sus principios metódicos, bien que cualquiera sea el método que se utilice, la cuestión moral no puede ser soslayada cuando es la propia condición humana la que está puesta en juego" (pág. 7).

El propósito del libro de V. "rigurosamente limitado en cuanto a su extensión y a sus alcances, es señalar cómo en efecto, tanto en Heidegger como en Sartre, la Ontología Descriptiva contiene al mismo tiempo que ésta una doctrina moral, aunque no explícitamente formulada ni, menos, desarrollada en sus múltiples y diversos detalles: en segundo término tratar de comprender cual es o podría ser esa moral centrando el interés del análisis en la significación que en ella tiene el problema de la libertad" (pág. 8).

Pese a las afirmaciones de Heidegger en contra, anota V., su distinción de existencia *auténtica* e *inauténtica* implica una estimación moral apoyada en sus correspondientes valores. Por lo demás los mismos conceptos empleados por Heidegger de "caída", "pecado", etc., para caracterizar la existencia inauténtica son de un tono marcadamente moral. En este punto V. critica "el falso concepto de la libertad común a todo el pensamiento existencialista, [...] y que, en definitiva, conduce a una negación de *sí mismo*" (pág. 23). En efecto, por una parte "la existencia es esencialmente proyecto, posibilidad de ser y, por lo tanto, libertad" (ibidem). Pero por otra, la existencia auténtica revelada en la angustia, es "un ser para la muerte"; más la muerte "es la imposibilidad de todo lo posible, es aquello que bloquea todos los proyectos, por lo que en definitiva ella es el fracaso y la negación de la libertad". Luego "la libertad no tiene otro fin que anularse a *sí misma*" (págs. 23-24).

Otra dificultad insoluble en la moral de Heidegger, según bien advierte V., es que la existencia auténtica lleva a un solipsismo, en que se pierde de vista el prójimo. "Pero es el caso que, una vez encontrado el *sí mismo*, el hombre de Heidegger no puede ya salir de *sí* y no le queda otro camino que encerrarse con su soledad cara a cara con su destino. Porque en el instante en que el hombre mismo asume la autenticidad de su vida, y con ello, la libre decisión para la muerte, todo lo demás, las cosas, su propio ser y el de los otros pierden sentido y valor y se convierten en una pura nada" (págs. 26-27).

Agudamente critica V., que la nota fundamental del hombre no puede ser la *angustia*, desde que ella no tiene sentido sino como negación de la *esperanza*. Y la esperanza supone la abertura al más allá de la muerte. A este respecto debemos advertir a V., que su noble actitud —asumida en pos de Marcel— frente a la existencia clausa por la muerte, intuída por la angustia en Heidegger,

* EXISTENCIALISMO Y MORAL, por Rafael Virasoro, Castellví, Santa Fe, 1957, 78 págs.

propugnando la abertura a los valores absolutos, que culminan, en definitiva, en el Bien divino, y a la inmortalidad, por la *esperanza*, sólo puede ser sólidamente fundamentada y organizada desde su raíz por una metafísica y antropología de tipo intelectivo, que V. se niega a admitir. No vemos, cómo pueda evadirse la clausura temporal de la existencia, sin la intervención de la intelligenzia.

La segunda parte del libro de Virasoro trata de la moral de Sartre (págs. 45 y sgs.), que, resulta como consecuencia de su ateísmo llevado hasta el fin. Porque si Dios no existe, dice Sartre, no hay esencias, ya que no hay Inteligencia divina que las piense. Luego sólo queda una existencia des-esencializada o, en otros términos, reducida a una libertad como pura indeterminación o nada de ser, abandonada exclusivamente a sí misma, y consiguientemente una moral subjetivista, ya que nada hay fuera de la libertad para constituirla. En Sartre, libertad subjetiva y moral son lo mismo, "la libertad es el propio existir del hombre: la libertad total, absoluta, incondicionada. [...]. El hombre está obligado a cada instante a *inventar* el hombre, a crear el hombre que quiere ser. [...]. Y al elegir lo hace por todos y para todos. Nuestra elección compromete a la humanidad entera" (págs. 53-55). Hay en este punto una aproximación entre la moral de Sartre y de Kant, bien que éste "sabía muy bien que una buena voluntad es la regida por la razón". En cambio "¿Cuál es para Sartre el criterio de la "buena voluntad", esto es, del *engagement* total? Lo cierto es que ninguno" (pág. 62).

Según V., esta moral subjetivista, que conduce a un verdadero amoralismo, tiene su raíz en el falso concepto de la libertad de Sartre. "El hombre es sustancialmente libre. Pero la libertad no es, como dice Sartre, una *necesidad* que surge de una deficiencia o falla natural en el hombre que tiene que completar su ser y por eso necesita ser libre. Por el contrario, es justamente la libertad la que hace que el hombre no tenga un ser determinado y pueda construir por sí mismo su vida. Lo que la libertad hace posible al ser humano es determinarse en un sentido o en otro, tender hacia formas o grados de humanidad que se le ofrecen como ideales o modos de vida, en cuya estructura íntima residen valores, porque esos ideales se configuran a través o por medio de fines, y el obrar según fines presupone valores y valoraciones sin las cuales no serían fines humanos" (pág. 67). Con lo cual apunta bien a que la libertad es realmente fruto de la riqueza y no de la pobreza del ser, es decir, no una pura indeterminación, como pretende Sartre, sino una autoposición del acto en múltiples direcciones, y que tiene sentido gracias a los valores trascendentales, y, en definitiva, del Bien divino. Por lo demás, la motivación del acto por valores en nada impide, antes, supone la libertad.

Más negativa aún es la moral de Sartre respecto al prójimo. Si en la existencia auténtica de Heidegger pierde sentido y valor el prójimo y se hace imposible el trato con él, en Sartre las relaciones con el "otro" —amor y odio— son siempre contra la libertad ajena, pues establecen como tendencia a convertir al *sujeto* en *objeto*, es decir, a anular la libertad o la existencia del otro. La conclusión es enteramente pesimista: la relación normal del hombre es el "conflicto" —"el infierno son los otros"— y el estado normal en la sociedad "la revolución".

Esta moral enteramente anárquica y subjetiva, que deja al arbitrio de cada uno la elección de los valores de su conducta con la consiguiente posibilidad de cambiarlos de continuo, constituye un verdadero *amoralismo*. Así lo demuestra V., con una certera crítica interna, cuando hace ver que se trata de una moral librada enteramente a la propia elección del sujeto sin ningún valor trascendente que se le imponga.

Comprehensión de la concepción filosófica de los autores estudiados, percepción y reelaboración de una moralidad implícita en sus escritos, formulación crítica de las deficiencias de esta concepción moral, afirmación de los valores trascendentes en que se funda el carácter moral de la libertad, trascendencia del ser espiritual finito, del hombre, en un doble sentido: hacia Dios, como término supremo de su actividad libre y fundamento último de todos los valores, y hacia la inmortalidad personal más allá de la muerte: tales, entre otras, las notas que hacen tan estimable este pequeño volumen de V.

A ellas debemos añadir un tono de nobleza moral que impregna todas sus páginas, a más del estilo riguroso y limpio en que la exposición se desenvuelve ajustada al pensamiento.

Lo que echamos de menos y lamentamos sinceramente es que esta crítica tan certeramente orientada a la teoría moral de los dos grandes representantes del existencialismo contemporáneo y esfuerzo tan noble para llegar al auténtico fundamento de la moral: los valores trascendentes y, sobre todo, Dios y la vida inmortal del hombre, no logren alcanzar adecuada y seguramente su objeto, porque han prescindido de *iure* del valor de la inteligencia, de cuyo valor V. no se fía y ha dejado, por eso, de lado. Pero la verdad es que frente a la existencia finita y clausa de los dos filósofos existencialistas, la abertura de la existencia humana a la trascendencia de los valores de Dios y a la vida inmortal, vislumbrada y buscada por V. como fundamento de la moral, sólo puede fundarse en las exigencias del ser humano, aprehendidas y desarrolladas en todas sus implicancias por la inteligencia.

Esperamos que la sinceridad y penetración con que V. viene buscando desde hace tiempo la fundamentación trascendente de la actividad moral humana, lo conduzcan hasta el fin: hasta la fundamentación metafísica de la moral, elaborada por la razón —enraizada y alimentada por la verdad del ser trascendente— con la correlativa reconquista de la esencia del ser y vida humanos en sus diversos planos jerárquicos y en su unidad total.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

BIBLIOGRAFIA

HORIZONTES DE LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA, por *Salvador Gómez Nogales*, S. J. Estudios Onienses, Serie II, vol. II, Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña, Ediciones FAX, Madrid, 1955.

En el prólogo expresa el autor su propósito de "investigar la autenticidad de la interpretación escolástica en la concepción de la metafísica aristotélica" (p. 5), que incluía la ontología y la teología natural.

En la *Primera Parte* analiza la interpretación histórica, comenzando con los ataques modernos a la interpretación escolástica. Refuta estas críticas recurriendo a las soluciones dadas en el transcurso de la historia. Analiza el ciclo aristotélico, partiendo de Teofrasto y Eudemo, luego trata a los comentaristas como Alejandro de Afrodísia, Temistio y otros. Estudia a los filósofos musulmanes: Avicena, Averroes, Algacel, etc. El autor nos dice que para los comentaristas aristotélicos, "ciencia universal del ser y ciencia particular de lo divino aparecen siempre fusionadas en el marco de una misma metafísica. Que es una sola ciencia y no dos consta en toda la corriente aristotélica" (p. 47). En los árabes, los dos planos del ser y de lo divino aparecen dentro de una misma ciencia, bien que ya se insinúa la escisión.

A continuación trata la unidad de objeto de la metafísica escolástica a través de Escoto Erígena, Santo Tomás, Duns Escoto y Suárez. En este último se ha querido ver el primer paso para la división wolffiana; según el A., el mismo Suárez rechazó expresamente una escisión de la metafísica tradicional. La escisión se produce en el Renacimiento con figuras menores. Estos antecedentes preparan el camino a Bacon, que realizó profundamente la escisión. Descartes recoge esta tradición: la metafísica pasa a un plano lógico, cayendo así en un subjectivismo que preparó los idealismos posteriores y la reacción empirista, que, apoyada en Bacon, culminó en Hobbes y Locke, en los cuales desaparece la teología.

En el mismo seno de la escolástica se realiza también la separación que culmina con Wolff, donde la teodicea pasa a una situación dependiente y se separa lo experimentable de la metafísica, haciendo de ésta un vago conocimiento apriorístico; situación que es aprovechada por el idealismo. Recién con Bergson

comienzan los intentos de una superación y una reivindicación de la metafísica. En Jaspers y Heidegger se afirma la trascendencia, pero en forma poco clara y tenida de irracionalismo.

En la *Segunda Parte* el autor estudia los nombres dados a la metafísica por Aristóteles; luego, la génesis de la palabra "metafísica" y la problemática suscitada en torno a Andrónico como autor de ella. Después de un extenso análisis, el autor dice que no se puede probar con certeza cuál es el autor, pero que fuera de toda duda no es Andrónico. El origen del vocablo "metafísica" está muy lejos de tener un fin bibliotecario. Analiza el contenido del mismo, afirmando su carácter de trascendencia y superioridad, apoyándose en las fuentes más primitivas: Alejandro de Afrodísia, Simplicio, Herennas, etc.; autores que dan preeminencia al sentido de la palabra "metafísica" en contraste con algunos sectores de la crítica moderna que le atribuyeron el carácter de posterioridad y de una mera clasificación bibliotecaria.

En la *Tercera Parte* trata el aspecto objetivo de las facultades cognoscitivas; analiza primero la ciencia y la filosofía y luego el proceso ascensional del conocimiento desde la sensación hasta la inteligencia. Concluye el A., mostrando la importancia de la inteligencia en el conocimiento de los principios y cómo el metafísico no sólo debe conocer las conclusiones que se deducen de los principios, sino que debe intuir los mismos principios. De este modo, la metafísica sería ciencia e inteligencia a la vez.

En la *Cuarta Parte*, analiza las fórmulas aristotélicas en su sentido ontológico. Trata los axiomas que tienen un carácter de universalidad que los hacen objeto de la filosofía primera; luego el principio supremo que es causa de todos los seres, o sea, el Ser divino. Muestra el autor el sentido teológico de lo metafísico contra Natorp y apoyándose en Ross. Analiza lo *separado* en sus diversas acepciones y pasa a considerar el ser como tal. Trata la sustancia como forma pura que es el objeto propio de la metafísica. Debido a la riqueza del formulario aristotélico, resulta difícil la determinación clara y precisa del contorno objetivo de la metafísica al rozarse aspectos lógicos, ontológicos y teológicos. Al metafísico corresponde investigar los axiomas y aquellos principios que las demás ciencias usan en cuanto les sirven a sus propios fines, pero que no los estudian en sí mismos.

A continuación trata G. N. las soluciones dadas por diversos autores respecto a la unidad de objeto de la metafísica y su sentido onto-teológico. Natorp elimina el carácter teológico; Zeller lo afirma; para él ontología y teología son una misma ciencia, pero lo considera una contradicción. Coincidieron con Zeller: Cottoli, Gomperz y Rodier. Schwegler, Grote y Piat afirman la unidad sin contradicción alguna. Hamelin descarta el sentido ontológico y en forma parecida Rokin dice lo mismo. Para Owens, el objeto de la metafísica son las sustancias inmateriales. Trata extensamente la teoría de Jaeger. Según ésta, Aristóteles abandona las investigaciones metafísicas, para entrar en el último período de su producción de carácter positivista y pragmático. Zurcher lleva a sus últimas consecuencias la orientación filológica de Jaeger. Su tesis es la de probar que el "Corpus Aristotelicum" es obra de Teofrasto. La metafísica es de Teofrasto con algunos restos auténticos de Aristóteles. Zurcher distingue dos planos: uno aristotélico, exclusivamente teológico, otro teofrástico, en que aparece el sentido ontológico. Esta duplicidad de objeto no le parece definitiva al autor y aunque lo fuera, siempre queda la "posibilidad de una ciencia que estudie a la vez el

ser en cuanto ser y al principio supremo de todo ser" (p. 196). A continuación analiza las réplicas a Jaeger, comenzando con la solución existencialista de Schilling Wolluy; luego las soluciones de Ross y Mansion, que coinciden en algunos puntos con Jaeger, pero que disienten en un punto esencial: es con respecto al problema de las sustancias sensibles, que Jaeger las excluye de la metafísica. Según Ross y Mansion, lo sensible forma parte de la misma y es "un camino para la determinación de la sustancia ultrasensible" (pág. 203). Oggioni sigue a Jaeger, pero elimina la concepción teológica. Según el A. esta concepción "se encuentra evidentemente en las partes primitivas, como lo demostró muy bien Jaeger" (pág. 208). Para Ivanka, el empirismo posterior afirmado por Jaeger es inadmisible. Disiente con Oggioni en cuanto éste afirma una metafísica negativa en el primer período. Según Ivanka la polémica cae fuera del núcleo de la metafísica y sólo figura como introducción o epílogo de la misma. Arnin, Mansion y Nuyens, en su polémica contra el evolucionismo de Jaeger, dicen que el último período de Aristóteles no es únicamente pragmatista y mucho menos excluyente de la metafísica.

Según estos autores, no hay una metafísica definitiva superada por un período biológico naturalista, sino que Aristóteles desarrolló ambas investigaciones hasta el fin de su vida, y para él, metafísica y ciencia no son irreconciliables.

A continuación, trata la solución dada por Aristóteles. En las fórmulas se aprecia cómo "las concepciones ontológicas y teológicas se interfieren en todos los períodos" (pág. 221). Según Lotz, Aristóteles no logró armonizar totalmente los dos objetos y Söhngen afirma una inserción de las dos concepciones en una sola ciencia: "no como disciplinas yuxtapuestas, sino que la teología o sabiduría es una parte de la ontología, la más alta" (pág. 223). Analiza los textos aristotélicos con respecto a la unidad de objeto de la metafísica. En esta unidad se distinguen "las dos partes que la integran: su naturaleza específica (teología) y las nociones generales que se realizan en todos los seres (ontología)" (pág. 228). Trata a continuación la prolongación del pensamiento de Aristóteles y rechaza la división de la metafísica en dos ciencias: ontología y teología. Aislar las abstracciones precisivas "es incurrir en el abstraccionismo idealista de la escolástica decadente" (pág. 233). En ontología y teología es necesario recurrir a conceptos análogos y sólo por ellos nuestro entendimiento puede captar el ser inmaterial que es el núcleo central de la metafísica.

Concluye el A. diciendo que Aristóteles exagera "la separación entre lo material y lo inmaterial, poniendo entre ambos unas relaciones puramente teleológicas", que comprometen "su concepción unitaria de la metafísica" (página 239). Para lograr una perfecta fusión onto-teológica y superar el sistema aristotélico, "es necesario reformar estas relaciones teleológicas con las eficientes trascendentales de la creación" (pág. 239).

Este trabajo de S. Gómez Nogales representa una verdadera contribución al esclarecimiento de la metafísica aristotélica. El A. se vale de los recientes progresos filológicos y aclara no poco el panorama tan complejo y dispar como es el de la determinación de las distintas fases de la evolución del pensamiento metafísico de Aristóteles, asunto sobre el que todavía no se puede decir nada definitivo. Resultan muy provechosas las diversas síntesis del pensamiento de un número considerable de estudiosos, que se han ocupado de los temas que el A. toca en su itinerario desde el principio hasta el final del libro. La obra nos ofrece así, en apretada síntesis, las principales interpretaciones dadas al pensa-

miento metafísico de Aristóteles a través de la historia, con un denso contenido y una gran erudición como lo ponen en evidencia sus numerosas citas y notas.

El libro se cierra con una bibliografía riquísima —en las que se citan las fuentes, traducciones y, comentarios de las obras del Estagirita y una bibliografía general sobre Aristóteles. Además contiene una bibliografía sobre el tema, otra sobre el tema de la filosofía musulmana y, finalmente, una bibliografía sistemática de los temas tratados en la obra—.

CRISTOBAL CHATTE RÉME

DE LA MÉLANCOLIE, por *Romano Guardini*, Editions du Seuil, París 1953; 93 páginas.

Fluido como la materia misma que trata, y riguroso a la vez, pues la asedia hasta develar su enigma, este nuevo estudio de Guardini es una muestra más de la auténtica hondura con que cala los argumentos elegidos, sean éstos filosóficos, teológicos o literarios.

Ya desde las primeras páginas enuncia el motivo de la fascinación que el tema ejerció sobre él: la convicción de que la melancolía, lejos de constituir un fenómeno meramente psicológico y mucho menos psiquiátrico, alcanza el orden espiritual y está tan estrechamente vinculado a las profundidades de nuestra naturaleza, tan penetrantemente insinuado hasta las raíces de nuestra existencia, que de su comprensión pueden surgir ayudas considerables para un mejor conocimiento de la personalidad y del obrar humanos.

La experiencia de Søren Kierkegaard, en quien la melancolía no fue sólo una tonalidad interior, sino un estado que él asumió conscientemente como punto de partida de su quehacer moral, como palestra para su combate religioso, es la elegida con atinada lucidez por Guardini para medir la poderosa amplitud de esa fuerza, magníficamente revelada a través de numerosos textos extraídos sobre todo del *Diario* y del *Punto de vista explicativo de mis obras* del filósofo danés.

El autor se apoya en ellos para exhibir, en primer lugar, los caracteres más externos y por ende más inmediatamente asibles del sentimiento estudiado: ante todo, el que expresa ya el nombre alemán de la melancolía, *Schwer-Mut*, pesadez del alma. Es una angustiosa carga que no conocen los espíritus simples, pues exige una sensibilidad peculiar provocada por la multiplicidad de dones naturales —multiplicidad con el sentido de oposiciones íntimas, de antagonismo recíproco de los instintos, de contradicciones en la actitud frente a los hombres y las cosas. Para naturalezas de esta índole es fatal una visión dolorosa del mundo, pues buscan en él, apasionadamente y doquier, lo que el mundo no posee; preunden de las cosas esa seriedad, ese vigor y esa capacidad de acabamiento de que tienen sed, y que las cosas no pueden darle.

Tal fracaso, no por forzoso menos oprimente, es señalado por Guardini como surgente de otro atributo típico del melancólico: la falta de confianza en sí mismo y una peligrosa proclividad a otorgar ventaja a las oscuras tendencias que, en el fondo del ser, buscan su aniquilamiento, en contraste con los instintos de afirmación y expansión vital. El propio Kierkegaard, en el *Nerón* de su *Alternativa*, muestra cómo pueden convertirse en instrumentos de esta muda vo-

luntad de destrucción aun las cosas más altas, aun los valores morales y religiosos.

Consecuencia natural de los anteriores rasgos es la aspiración a la soledad, nacida tanto de la exigencia de rehuir una realidad que hiera, como de la insalvable dificultad de comunicarse, de describir experiencias esencialmente inefables.

Sin embargo, tan pronto como acaba de desentrañar estos aspectos penosos, negativos, de la melancolía, Guardini sondea dentro de ellos y consigue obtener de cada uno elementos preciosos y nobles. Así, esa pesadumbre del ánimo a que se había referido aparece ahora confiriendo a todas las actividades una honradez, una densidad impares; tanto, que la verdadera grandeza no puede existir, a sus ojos, sin esa presión que confiere a las cosas su integral compacidad, que lleva las fuerzas del ser a su verdadera tensión. Y ese deseo intenso de vivir en el retiro y en el silencio responde, en última instancia, a la gravitación íntima del alma hacia el gran Centro, al anhelo de rehuir la dispersión para entrar en el recogimiento de las esencias. De ahí por fin, y paradojalmente, que de esa misma melancolía que en ocasiones desemboca en la desesperación, surja cuando no sufre desvíos el elemento dionisiaco y se muestre en las relaciones más profundas con la plenitud de la existencia.

Con todo, esto no pasa de ser la brillante caracterización de un sentimiento; para alcanzar el objetivo propuesto al comienzo falta interrogarse sobre su significación, traer a la luz su médula.

La respuesta ofrecida por Guardini es que, en el fondo, la melancolía brota del afán de absoluto, de un reclamo por lo que es perfecto en sí, al abrigo de toda amenaza; se confunde, por tanto, con una nostalgia del amor, ya que el Bien, la Verdad y la Belleza son sus objetos propios y particulares. Pero junto a este anhelo y ensimismándose con él —“cerrando el círculo”— está la certeza profunda de que tal ansia es vana, de que colmarla es imposible. La persuasión acerca de esta imposibilidad se evidencia, incluso, en el modo en que lo absoluto es deseado: con una impaciencia que no repara en las necesarias etapas intermedias y se aventura por caminos extravagantes en demanda de la meta...

¿Cuál es entonces, el sentido de este doloroso fenómeno humano? Es ofrecer una prueba clara de que el Absoluto existe, de que somos “seres de frontera” en inmediata vecindad con lo Infinito, de que hay en nosotros un germen de eternidad que debemos gestar y dar a luz. O bien, dicho con la sugestiva definición del autor, es “la inquietud que provoca en el hombre —en ciertos hombres dotados de especial capacidad de vibrar— la proximidad de lo eterno”.

Por supuesto, aquí como en otras de las sorprendentemente varias obras de Guardini, no puede sino dejarse a cada lector el cuidado de apreciar sus interpretaciones; empero, admitase o no por completo su valor, es imposible negar la profundidad, la belleza y el seguro sentido cristiano de los escritos del gran profesor de la Universidad de Tübingen

MÉTAPHYSIQUE DU SENTIMENT, por *Theodor Haecker*, Edition Desclée de Brouwer, París, 1953; 73 páginas.

La afirmación de una tesis audaz, cargada de consecuencias en los diversos terrenos del conocer, es el centro y el fin de este libro breve, aunque de raras hondura y densidad: Haecker reclama, para el sentimiento, el mismo rango y la misma importancia que tradicionalmente se asignan, en el espíritu del hombre, al pensamiento y a la voluntad. O, dicho en términos más precisos, está persuadido de que la misteriosa unidad espiritual humana se integra, no con un dualismo, sino con una trinidad de elementos de jerarquía par: el sentir, el querer y el pensar. Y así como es de todos reconocido que la voluntad está vinculada al Bien y al Mal, y el pensamiento se mueve entre los polos de la Verdad y del Error, Haecker señala como extremos del objeto del sentimiento la Beatitud y la Derelicción, la Felicidad, en el sentido culminante del vocablo, y el pleno Infortunio.

Si analiza después algunos caracteres de la voluntad y del pensamiento —el ser datos inmediatos de la conciencia, por ejemplo, o el poder ser referidos, analógicamente, al Espíritu de Dios—, encuentra las mismas notas, aun en grado mayor, en el sentimiento. Por otra parte, le es fácil exhibir innúmeras pruebas de que, mucho más que el pensar y el querer, el sentir penetra abismalmente e impregna al hombre, no sólo cuando se lo considera en su todo, sino también cuando se lo encara en sus constitutivos: cuerpo, alma, espíritu.

Haecker no pretende, por cierto, ser el descubridor absoluto de estas verdades: reconoce y recoge, en cambio, lo aportado por la psicología y por todos los filósofos que, a partir de Bergson, contribuyeron a un realismo espiritualista reaccionando contra las desviaciones del idealismo y del materialismo. Pero es igualmente irrefutable que nadie, hasta este ensayo, había osado defender, con criterio riguroso, el aserto de una triple confluencia en el espíritu del hombre. El mismo autor señala las dificultades que explican quizás la demora: en primer término, que el sentimiento espiritual —a semejanza del físico, y a diferencia de los sentimientos del alma, eminentemente simpáticos—, es intrasimilable, es inefable por esencia. Haecker lo certifica con las bellas y azoradas palabras que Kierkegaard escribió en su *Diario* el 19 de mayo de 1838, pero lo aseveran también los balbuceos o los silencios de todos los místicos. ¿Y acaso San Pablo pudo decir cuál era la felicidad del tercer cielo?

El otro obstáculo para reconocer la significación metafísica del sentimiento estriba en que, al revés del pensamiento y de la voluntad, se presenta inmediatamente a la conciencia primera, pero se funde y desaparece como nieve al sol frente a la conciencia segunda, que es la de la reflexión: y ya se sabe que ésta es la *conditio sine qua non* de toda ciencia.

A pesar de esa intimidad, de esa fluidez, de esa invencible subjetividad del sentimiento, Haecker logra proponer conclusiones, obtener frutos valiosos de su obstinado buceo en la experiencia y de sus agudas, a menudo asombrosas, interpretaciones de textos que, escritos por adversarios de su tesis, concurren finalmente a servirla y corroborarla. Y no es el resultado menos curioso de este apasionado estudio el que su autor, exaltado por los horizontes maravillosos que su investigación le devela, acabe encontrando insuficiente y estrecha la proposición que, al comienzo, le hacía sospechar —por su originalidad de imprevisibles efectos— la repulsa de muchos colegas en el filosofar: “En forma renovada

tengo la impresión de la extremada modestia del objetivo perseguido por mis argumentos: es poco querer hacer admitir y enseñar por la metafísica que el espíritu humano compone una unidad admirable de sentimiento, pensamiento y voluntad, y que el sentimiento es una entidad del mismo orden y del mismo rango en el hombre que la voluntad y el pensamiento: si, es poco decir, en vista de la infinidad de cosas capitales que, o bien no podrían ser pensadas si faltase el sentimiento, o bien no existirían o no podrían ser conocidas, ni deseadas o queridas sin la ayuda del sentimiento" (pág. 48).

Faltaría aún añadir, para completar el perfil de la obra, una referencia a los potentes haces de luz que, en digresiones lentes o rápidas, arroja Haecker sobre temas laterales: el deber y el libre arbitrio, el amor, el pudor, la mística y el panteísmo, el conocimiento de los valores éticos, estéticos y religiosos, convirtiendo sus inusitados enfoques en otros tantos veneros de sugerencias. Por todo ello es que la *Méthaphysique du Sentiment* se eleva, indubitablemente, a la categoría de un fecundo aporte más a la labor esclarecedora de la Verdad y del hombre, en que se halla empeñado desde hace tantos años el profundo pensador de Eberbach.

ALMA NOVELLA MARANI

LA OBRA DE PLATON, por *Pierre-Maxime Schuhl*. Biblioteca Filosófica Hachette, Buenos Aires, 1956, 256 páginas.

Pierre-Maxime Schuhl es un estudioso de Platón, cuya prolongada meditación sobre el pensador griego se ha concretado en diversos trabajos. Hace dos años publicó en Francia *La obra de Platón*, que ahora, en versión castellana, se ofrece a nuestro público.

Schuhl advierte la dificultad de exponer un pensamiento que, por su misma riqueza y flexibilidad, se opone a toda exposición sistemática. Cada diálogo platónico, referido siempre a una cuestión particular, exige sin embargo un concepto de conjunto, al cual se eleva sugiriéndolo. Este conjunto es retomado constantemente, desde puntos de vista diferentes y, lo que es más grave, sometido a una evolución, a una maduración y a una crítica interna. Resulta pues —y allí radica una de las principales dificultades para el rastreo histórico—, que la obra de Platón es una, a pesar de todos los enfoques y las variaciones que se observen.

Como criterio práctico, Schuhl acepta un plan que, con algunas variantes, es ya casi clásico en la exposición del platonismo. Están primeramente los llamados diálogos de juventud, donde se advierte la intención de Platón de guiar al oyente, en medio de rodeos y dificultades, a una conclusión que el oyente mismo tiene que despejar. Luego vienen los diálogos de madurez, donde se encaran los problemas morales y políticos y, principalmente, de la Idea y del Alma. Despues el autor considera la época que gira alrededor del *Parménides*, donde advierte que hubo una crisis del pensamiento platónico, a la que toma, simplemente como hipótesis de trabajo. En la última etapa, en las obras de vejez, encontramos, en efecto, que los conceptos que se oponían dialécticamente en la época de crisis, no se excluyen en la realidad.

Este desarrollo está precedido por una ubicación de los planteos platónicos

en la evolución del pensamiento griego representado por Sócrates y los presocráticos. Además, fiel al espíritu platónico, se da cabida en las páginas de este libro al mito, que con tanta frecuencia usaba Platón para prolongar el razonamiento. (Recordamos, al respecto, que Schuhl es autor, también, de *Fabulation platonicienne*).

El valor de *La obra de Platón* no debe buscarse en la profundización de los problemas que la temática platónica ofrece —dimensión que el libro no se propone—, sino en la fluida presentación, implicación y evolución de los mismos.

La obra se enriquece con una bibliografía puesta al día, principalmente en lo referente a estudios franceses. En la edición castellana hay una útil nota de Juan Adolfo Vázquez sobre las traducciones que de Platón se han hecho a nuestra lengua.

ARTURO GARCIA ASTRADA

ACTES DU DEUXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE L'UNION INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES, 5 fascículos, Editions du Griffon, Neuchâtel, Suiza, 1955.

Como resultado del II Congreso Internacional de la U. I. F. S. habido en Zurich los días 24 a 28 de agosto de 1954, presidido por F. Gonseth, aparecen ahora las *Actas* en cinco fascículos de impecable presentación, totalizando unas setecientas páginas.

Es clara, sin necesidad de apología alguna, la dificultad de analizar, siquiera sea someramente, la cantidad de trabajos presentados, pero no obstante ello trataremos de dar al lector alguna idea de la importancia de los mismos. La división de los fascículos responde al siguiente plan:

FASC. I: EXPOSÉS GÉNÉRAUX. Los temas de las sesiones plenarias han ocupado —entre otras— a conocidas figuras como Gonseth (*Sur le statut de la philosophie des sciences*), Piaget (*Les lignes générales de l'épistémologie génétique*), Feigl (*The philosophy of science of logical empiricism*), Pap (*Extensional logics and laws of Nature*), Destouches (*Considérations sur le débat actuel concernant la connaissance physique*), etc. Un lugar aparte merece la exposición del ruso Fedossejew (*Gesellschaftslehre und das Leben der Gesellschaft*), puesto que da la pauta de lo que serán luego los trabajos de los representantes soviéticos que seguirán en los restantes volúmenes: posición típica de un riguroso adoctrinamiento marxista-leninista, no teniendo su trabajo valor alguno sino como defensa del régimen soviético. En general sus camaradas de equipo tratarán, venga o no a cuenta, de hacer lo mismo; y lo dicho valga para no ocuparnos más de ellos.

FASC. II: PHYSIQUE - MATHÉMATIQUES. Llama la atención el número de trabajos dedicados directa o indirectamente al problema del determinismo y la causalidad (Günther: *Dreiwertige Logik und die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation*; Omeljanowski: *Determinismus und Quantenmechanik*; Roig Gironella: *El indeterminismo físico y la noción filosófica de causalidad*) con la consiguiente primacía de la física cuántica sobre la relativista; la comparación entre las cuales hace Sivadjian (*Oppositions et incompatibilités entre certains principes de la physique relativiste et quantique*). Problemas de la funda-

mentación de las matemáticas (Isaye: *Formalisme, intuitionnisme et métaphysique*), lógica formal (Behmann: *Muss die Logik Paradox sein?*), intuicionismo matemático (Rosenbloom: *Konstruktive Äquivalente für Sätze aus der klassischen Analysis*; Teensma: *The intuitionistic interpretation of analysis*), etc., ocupan la segunda sección.

FASC. III: THÉORIE DE LA CONNAISSANCE - LINGUISTIQUE. Se nota aquí la inquietud de definir el modo de conocer y el alcance de la filosofía de la ciencia y sus relaciones con las ciencias, especialmente en lo que respecta a la física (Brüning: *das Probleme des Objektiv-Allgemeingültigen in den aprioristischen Ansätzen der Philosophie der Naturwissenschaften*; Dingler: *Ueber die Egreifung der Wirklichkeit in der Philosophie der exakten Wissenschaften*; Galli: *Esperienza e Metafisica*; Ohe: *Die mehrfache Struktur der Naturerkenntnis*; Paris: *Position du réalisme dans la philosophie des sciences de nos jours*; etc., etc.). Nuevamente se presenta el problema de la causalidad y el determinismo (Moreau: *Ebauche d'une épistémologie sémantique*; Brandenstein: *"Kausalität oder Akausalität" im naturwissenschaftlichen Weltbild*). Trabajos de Glinz (*Die logisch-methodischen Grundlagen der Sprachstrukturforschung und die Bedeutung ihrer Resultate für die Arbeit anderer Wissenschaften*), Freundlich (*Ueber das Verhältnis der logischen Kunstsprache zur natürlichen Sprache*), Kaulbach (*Sprache und Wissenschaft*) entre otros, destacan la importancia del lenguaje para la ciencia.

FASC. IV: PHILOSOPHIE ET SCIENCE - HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. Presuponen los trabajos de este volumen la existencia misma de la filosofía de la ciencia, dedicándose entonces a analizar concretamente las relaciones entre ciencia y filosofía (Häberlin: *Philosophische und physikalische Kosmologie*; Witt-Hansen: *Ueber den Wert der idealistischen und phänomenalistischen Wissenschaftsphilosophie für die Forschung*; David: *Domaine de l'hypothèse dans les sciences humaines*; Selvaggi: *L'intention réaliste dans la physique moderne; confrontation des points de vue*; Tuni: *La base de la philosophie de la science*), no faltando alguna referencia al problema humanístico de la técnica (González Ríos: *Quelques conclusions sur l'aporie entre humanisme et technique*); un trabajo de Hessen (*Wissen uns Glauben*) está fuera de lugar. Destacamos dos trabajos entre los que componen la segunda sección (Mesnard: *La rencontre de Platon avec Hippocrate et les prémisses de la méthode expérimentale*; Hartmann: *Die Gedanken Plancks und Einsteins als Pole künftiger Naturphilosophie*).

FAS. V: SOCIOLOGIE - PSYCHOLOGIE. Este último volumen de las *Actas* está dedicado a las ciencias propiamente humanísticas; el hecho social (Dennes: *Some steps towards the resolution of conflicts in explanation and in evaluation in the social sciences*; De Lhorbe: *Sociologie et philosophie*; Walter: *Theorie und Erfahrung in den Sozialwissenschaften*; Vuk-Pavlocic: *Gemeinschaft und Scheingemeinschaft*) y el derecho (Mokre: *Die werttheoretische Beziehung zwischen Naturrecht und positivem Recht*; Facchi: *Sur la méthode et l'objet des sciences juridiques*), sin omitir algún *excursus* hacia lo cultural (Topitsch: *Zur weltanschaulichen Interpretation der Naturwissenschaften*; Van Moll: *Philosophy and the advancement of cultural endeavour*) ocupan la primera sección; en tanto que la segunda se inicia con un brevísimo *résumé* de Feigl (*Physicalism and the foundations of Psychology*), a quien sigue un intento de refutación del epifenomenalismo (Wisdom: *Is epiphenomenalism refutable?*) y una defensa del

"behaviorismo" (Conway: *Philosophy, metaphysics and psychology*); algunas apuntaciones psiquiátricas (Callieri: *Erklären und Verstehen in der Psychiatrie. Erkenntnistheoretische Ueberlegungen*) y una exposición sobre investigaciones y resultados de Piaget acerca de la psicología infantil (Mays: *Professor Piaget's épistémologie génétique*) completan el panorama.

Por supuesto que no hemos citado, en todo lo anterior, sino algunos trabajos de cada sección, a fin de que el lector —como dijimos— pueda tener alguna idea del contenido de las *Actas*. Un juicio crítico comprehensivo y breve debiera ser estadístico, con todas las objeciones que puede merecer; no obstante, es alentador comprobar la difusión que van adquiriendo los problemas filosóficos de la ciencia, notablemente florecientes —paradójicamente— en nuestra época de creciente tecnológica. La U. I. P. S. merece nuestra más cálida congratulación por haberse atrevido —y llevado a tan feliz éxito— a la difícil empresa de organizar el Congreso. La excelente presentación de las *Actas* corona la obra.

J. E. BOLZÁN

THE PERSONAL CONQUEST OF TRUTH ACCORDING TO J. H. NEWMAN, por A. J. Boekraad, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1955, 303 págs.

Lo que hace el interés de este libro es el esfuerzo emprendido y —digámoslo de inmediato— el éxito logrado, en el propósito de penetrar en la posición tan personal del Cardenal Newman en cuanto al problema del conocimiento. Se requería una vasta información (el A. ha podido utilizar cartas inéditas) y mucha agudeza para proyectar luz en tantos repliegues del matizado pensamiento de Newman. Fideísta para algunos, racionalista y nominalista para otros, Newman se presenta desconcertante al primer aspecto. Sin embargo, y tal vez por eso mismo, es irresistiblemente atractivo, y una vez que se ha comenzado con él una cierta amistad, ésta tiende a convertirse en una gran intimidad. Los estudios que acerca de él hacen los comentaristas, éste entre otros, tienen la virtud de conducirnos a la lectura personal de Newman y no hay experiencia más gozosa que la de ir asintiendo a una enseñanza que no se impone como desde el exterior por la lógica concatenación de sus pruebas, sino que va despertando ecos en nuestro interior, en los que reconocemos nuestro propio pensamiento (nuestro "asentimiento real", diría Newman).

El autor nos conduce en pos de Newman, en esta personal conquista de la verdad, no sólo de la verdad natural, sino también de la sobrenatural o de la religión revelada. La epistemología newmaniana se nos presenta así como un camino paralelo a su apologética. Por la primera, Newman es un auténtico filósofo moderno; por la segunda, es un filósofo cristiano en una tradición que desciende de San Agustín y de Pascal. El problema de la búsqueda de la verdad es el característico del siglo XIX, siglo racionalista. El racionalismo pensaba que el uso de un buen método de pensar debía nivelar a todos los hombres en conclusiones comunes, ya que la inteligencia que sabe desligarse de los condicionamientos concretos e irracionales del individuo, es capaz de reflejar como en un espejo la verdad objetiva de las cosas. En materia religiosa, no habiendo posibilidad de dirimir científicamente los diferendos entre los credos y las iglesias,

habrá que atenerse a la sola religión natural, que, vaciada enteramente del misterio, deberá bastar a la inquietud religiosa humana.

Newman emprende de muy diversa manera la conquista de la verdad. Para el esta conquista es ante todo asunto personal. No es sólo cuestión de inteligencia y fría razón, no basta adquirir asentimientos nociionales por los que nos adherimos a principios abstractos. Nuestra búsqueda y posesión de la verdad son vivencias del hombre total, que no se juegan sólo en el laboratorio de los conceptos lógicos, sino que se enraízan en el fondo mismo "de nuestro ser intelectual y moral". La diversidad de posiciones a que llegan los hombres en cualquier dominio del conocimiento, el religioso entre otros, no se debe siempre a malos argumentos o a errores de lógica, sino más bien a malos principios ("presumptions") que tiñen de un color determinado la vida intelectual y moral del hombre, haciéndolo insensible a verdades de otro color. La vida misma de Newman y sus amistades nos dan ejemplo de ello: mientras Wathely poseía una religión racionalista, Klebe fué eminentemente conservador y Froude incorregiblemente escéptico. ¿Dónde encontrar los primeros principios que inspiran un recto y verdadero camino hacia la verdad? En mi conciencia, responde Newman, me los proporcionará mi naturaleza. Me aprehendo como un ser existente y en desarrollo. Comprendo que este desarrollo depende de mis actos, a los que siento libres y con exigencia de conformarse a la norma de mi propio desarrollo. Una negación total o parcial de esto, implica mi ruina o mi mutilación y el comienzo de una vagancia por el reino de los sueños y de las construcciones de mi propia mente. El único criterio está en *realizar* lo que digo, lo que hago, lo que soy. Entonces todas las implicaciones de mi naturaleza revivirán y habré obtenido una base verdadera para una conquista personal de la verdad.

Magnífico análisis que precede por más de 50 años la aparición de los fenomenólogos y existencialistas, de los que a todas luces es precursor, por su aversión al apriorismo, por su ansiedad de percibir las cosas evidentes en la unidad de la conciencia subjetiva en actual relación con los objetos de su actividad, y por el esfuerzo por llegar a las más puras formas de experiencias, reduciendo los elementos provenientes de la individualidad contingente.

Junto a los trabajos de Walgrave, Przywara, Guittot, Gorce, Nédoncelle y otros, esta tesis doctoral presentada a la Universidad Gregoriana, hecha con no disimulada simpatía, contribuye a mostrarnos al Cardenal Newman en su profunda coherencia con la tradición tomista, a la vez que en su poderosa originalidad.

JORGE HOURTON P.

CINCO ENSAYOS SOBRE EL COMUNISMO, del Socialismo Ulópico a la realidad Soviética, por Juan Fernando Vélez, Medellín, 1953.

En la advertencia preliminar el autor manifiesta que "ha querido exponer con brevedad el curso que en la historia han seguido las ideas del socialismo, comunismo y bolcheviquismo"; que "no ha querido reunir toda la documentación que existe sobre el comunismo o el socialismo" y que "siendo Colombia un país donde abundan bachilleres y literatos [como el nuestro] que hablan, piensan y comentan sobre ideas sociales sin conocerlas [como entre nosotros], es

conveniente que tengan, por lo menos, una información de conjunto". Con una condición, agregamos: que la información sea verdadera información y que el "conjunto" abarque los aspectos fundamentales del proceso o problema comunista. ¿Lo ha logrado el autor? Creemos que no.

La obra se mantiene en un tono superficial marcado tal vez por la exagerada extensión que se le dió. En efecto, el primer ensayo, dedicado a los "antecedentes" del comunismo, comienza con los Vedas y llega hasta los primeros movimientos socialistas europeos, pasando antes por los filósofos griegos, Roma, la Edad Media, Vico, los fisiócratas, la Revolución francesa, Rousseau, etc., etc. Todo en noventa páginas, que no logran ser siquiera una buena síntesis. El segundo ensayo se dedica a la historia de Rusia desde Isabel y Catalina II hasta la revolución del 17. En la segunda parte de este ensayo se estudia la aparición, desarrollo y triunfo del comunismo en Rusia. Es éste el más interesante de todos los ensayos, sobre todo en su segunda parte, donde historia los diversos movimientos y tácticas de los jerarcas comunistas por quedarse con el poder. El tercer ensayo es una geografía económica de Rusia y una sociología parcial del "fenómeno ruso", en la que los títulos superan el contenido del texto por la forma superficial en que están tratados: así ocurre, por ejemplo, con los capítulos que se refieren a la policía, al ejército soviético, a los suicidios colectivos, a los judíos y el comunismo, etc. El cuarto ensayo es una referencia —casi periodística— de la expansión del comunismo en Europa. Abarca la penetración marxista en España, Hungría, Polonia, países bálticos y dedica la última parte al estudio de las connivencias del comunismo internacional con el laborismo inglés, el comunismo de Francia e Italia. Por último, el ensayo número cinco pretende ser una exposición crítica de la filosofía comunista. Pretensión que no alcanza a concretarse por falta de valoración de los aportes bibliográficos que cita y por falta de consulta de textos o estudios sobre el comunismo, que en la consideración ideológica del marxismo son insustituibles, como las obras de Olgati y de G. Wetter, por no citar otras menos conocidas. El defecto principal de la obra es precisamente su extensión. Esto ha forzado al autor a pasar por encima de una cantidad de elementos de juicio, impidiéndole profundizar en los capítulos más importantes, para lograr una verdadera interpretación de la filosofía que expone. Creemos sinceramente que poco ayudará esta obra a los "bachilleres y literatos" que hablan sin saber de estos temas. Porque el verdadero aporte necesario hubiera sido que el autor, con la bibliografía que cita, mejor seleccionada, hubiera escrito un ensayo, uno solo, sobre el comunismo soviético como expresión concreta del pensamiento filosófico-económico-político del marxismo-leninismo-stalinismo.

Un solo ensayo, bien hecho, realizado con claridad de ideas y una valiente posición crítica es de mucho más valor que una recopilación de antecedentes, extensa y no bien trabajada.

HORACIO H. GODOY

NON-ABSOLUTES, por Basanta Kumar Mallik, V. Stuart Publishers Ltd., Londres, 1956.

Pretende exponer esta obra la Cosmología del autor; pero es necesario no engañarse con los términos: su Cosmología ("my Cosmology") guarda muy poca

relación con nuestro concepto habitual del término. Se trata de una obra de filosofía hindú, con todo el inmenso significado del calificativo. Toda su metafísica se centra en una suerte de juego malabar entre el Ser no-absoluto, el Ser absoluto, el No-Ser no-absoluto y el No-Ser absoluto, donde Ser y No-Ser... existen con una única e idéntica naturaleza, complementándose y frustrándose al mismo tiempo recíprocamente"; el No-Ser absoluto, que no existe absolutamente, y el Ser absoluto, existente como realidad eterna y perfecta, no significan absolutamente nada, son ineficaces y por consecuencia irreales. El Ser absoluto, puesto que no tiene principio ni fin, es incapaz de dar razón de comienzo alguno y hace imposible —puesto que es completo en sí mismo— toda aparición de casos y cosas. Para que algo exista deben aceptarse, siempre según Mallik, dos nociones: la de una entidad que debe tener comienzo y la de otra que no lo tenga, pero que si tenga fin (¿Por qué?). El mundo actual, tal cual lo conocemos, es el Universo Discontinuo, que ha sido precedido y será seguido por el Continuo; etc.

No faltan, por supuesto, las implicaciones morales a que el sistema desarrollado da lugar. El llamado "Third stage of the Universe", con sus aspectos de conflicto e ilusión, da lugar al autor a desarrollar una ética de la abstención, donde "tenemos que hacer que la negación de valores más que su realización, sea nuestro principal objetivo: debemos abstenernos de la ilusión en espíritu de austeridad en lugar de esforzarnos por realizarlos en alegre expectativa".

Lo dicho baste para justificar nuestra advertencia del comienzo; no se busca aquí cosmología sino en la línea de la filosofía hindú, donde reside todo el valor de la obra y donde el lector interesado en este aspecto hallará un pensamiento original expresado en agradable estilo.

J. E. BOLZAN

EL DESPERTAR FILOSÓFICO, por *Salvador Cuesta S. J.*, Colección *Aula de Ideas*, Volumen 6, Madrid, 1956.

Consta este libro de dos partes principales que tratan del origen de la filosofía, la primera, y de la originalidad, la segunda.

En la primera parte compara el autor el origen de la filosofía en el hombre con el origen de la filosofía en la humanidad; y aunque considera que este método no sea de resultados enteramente decisivos, puede hacerse un parangón acertado.

Al tratar de buscar el motivo suscitador en el hombre de una actividad filosófica pura y cálida a la vez, el autor lo encuentra en la limitación del bien, en las "vías dolorosas", como él las llama. Al ver la limitación del bien comienza el hombre a hacerse preguntas, a monologar; cuando ve que de repente el bien es quitado, cuando en una carrera desenfrenada se lanza hacia el bien y la felicidad y se ve de pronto frenado por un abismo, por el mal: es aquí cuando el hombre comienza a filosofar, a indagar, ¿porqué no el bien? ¿porqué el mal? ¿qué es el mal? Es así como "la filosofía entra en la inteligencia del hombre de la mano del dolor" (P. 40). Por eso, una filosofía será tanto más auténtica cuanto más haya nacido de nuestro dolor; cuando éste sea el móvil de nuestro filosofar, entonces podremos decir que es nuestra, porque ninguna cosa parece ser más de uno que aquélla que es dada a luz con dolor. Entonces será también un fi-

losofar sincero y estará más cerca de la verdad, porque el filósofo en ese momento asume un compromiso consigo mismo.

Evoca como magnífico ejemplo el caso de la conversión de García Morente, "espléndido ejemplo de auténtico despertar filosófico por la experiencia de una limitación enigmática e intrigante del mal" (p. 99). Atormentado por el dolor analiza García Morente sus pensamientos y realiza una verdadera tarea filosófica: comienza preguntándose por la esencia del mal y termina con una entera concepción del mundo. Se refiere al comienzo del filosofar verdadero de García Morente, a su conversión no desde el punto de vista teológico sino tan sólo filosófico. Hace notar Salvador Cuesta, cómo este filósofo nunca en sus actividades de profesor de filosofía había filosofado de una forma tan sincera y auténtica como en esa ocasión. Con este ejemplo llega a la tesis de que "el punto de partida de este auténtico y puro filosofar es exactamente la experiencia de la limitación del bien" (p. 124).

También considerando el nacimiento de la filosofía en la cultura, se hace notar que la filosofía antigua respondía a una preocupación y curiosidad sobre la naturaleza y sus teorías sobre el mundo, movidos a dar una respuesta a la intrigante pregunta del hombre sobre su limitación, inestabilidad y temporalidad.

El cambio, el movimiento, los hace investigar: las cosas nacen un día para morir otro; también el hombre entra en el cambio que engendra la limitación y el dolor individual y socialmente considerado. Si investigan sobre la naturaleza, el origen y el destino del mundo, lo hacen movidos por el deseo de dar una explicación a la mutación, a esta limitación y corruptibilidad de las cosas, al aparecer y desaparecer y sobre todo a la muerte. Se ve un gran parecido en el objeto despertador de la filosofía en el hombre tomado tanto como individuo aislado como dentro de la cultura: se podría decir que el gran móvil, el más profundo y rico en investigación y profundidad filosófica es el dolor, la limitación.

El autor hace una observación muy atinada al decir que "el deseo del hombre sobre la investigación producida por un choque experimental con el mal, nace simultáneamente con el deseo de la propia regeneración y pensando en el más perfecto logro de ésta, con la vocación remota a la santidad" (p. 150). Recuerda a S. Agustín, en quien "la investigación de la verdad por la razón coincide en un caminar del corazón a Dios a grandes jornadas" (p. 151).

Muy interesante es la segunda parte del libro, en la que se trata de la originalidad propia de la filosofía y se determina hasta qué punto es original cada sistema.

En general, la lectura de esta obra resulta agradable aunque algunos capítulos podríamos considerarlos más bien literatura y no filosofía, pues no alcanzan la hondura y precisión que requieren algunos problemas filosóficos.

Así y todo, por la sencillez de su lenguaje y por el realismo adoptado por el autor, este libro despierta a la curiosidad filosófica y podría ser útil y ameno al mismo tiempo para los que se inician en la filosofía.

THÉORIE DE L'ASSENTIMENT, por *Antonio Rosmini*, Traduction, introduction et notes de Marie-Louise Roure, Paris, Ed. Emanuel Vitte, 1956. Un volumen de 210 págs.

Durante los últimos años de su vida Rosmini escribió la *Logica* (1850-1851), asignándole un lugar preciso en la serie de trabajos que debían formar el cuadro de una nueva sistematización de su obra. Sabido es que la muerte le impidió culminar tal designio, pero de cualquier modo ese libro representa el último estado de un pensamiento que a partir de 1830, fecha de la publicación del *Nuovo saggio sull'origine delle Idee*, no había cesado de desarrollarse y enriquecerse, aunque también, parcialmente a lo menos, de rectificarse.

Al igual que los demás escritos de este autor, dotado de un incomparable poder de síntesis, la *Logica* implica toda su filosofía y, en consecuencia, para afechar su sentido, es menester realizar continuas referencias a las teorías epistemológicas, psicológicas y metafísicas sobre las que se funda el entero sistema. Marie-Louise Roure captó esa necesidad y le dio cabal satisfacción, ya que la primera parte de su extenso Prefacio al volumen que comentamos, expone, con una concisión que no amenga la claridad, las grandes líneas de la metafísica rosminiana del conocimiento, en la que los principios de Santo Tomás aparecen aprovechando todo lo valioso de las especulaciones de Kant y de Hegel.

La segunda parte del estudio preliminar, en cambio, subraya los puntos destacados de la *Logica*, dado que ésta, sin desmedro de aquella dependencia, contiene un gran número de conceptos originales que la han convertido en uno de los más estimables tratados producidos durante el siglo XIX acerca de esta rama del saber. Marie-Louise Roure pone de resalto que, en oposición a los criterios rectores de la lógica simbólica contemporánea, la cual no encara sino las formas del pensamiento y no entraña la adhesión a una determinada postura filosófica, la *Logica* de Rosmini no solamente se asienta sobre la noción del ser ideal o de la existencia posible, sino que se propone ser menos formalista aún que la elaborada por la tradición escolástica, e incluso reprocha vivamente a Aristóteles haber analizado la forma del razonamiento con mayor detención que su materia.

Pero es en la parte más interesante y sin duda más actual de la *Logica*, es decir, en su Libro I titulado originalmente *Degli assensi*, donde se ha fijado con particular esmero la atención de la estudiosa francesa. La traducción que ha hecho de ella es impecable, y son atinadas y esclarecedoras las notas que la acompañan. Por lo demás, ya había ofrecido una acabada interpretación de las ideas de Rosmini tocantes al asentimiento en la última división del Prólogo, dedicada a mostrar las tesis capitales relativas a los problemas del juicio, a las vinculaciones entre entendimiento y voluntad, a la persuasión, a la creencia y, en fin, al error; todo ello teniendo constantemente a la vista las objeciones lanzadas contra la posición rosminiana por Giovanni Gentile en su *Sistema di Logica come teoria del conoscere* y por Francesco de Sarlo en *La Logica di Rosmini ed i problemi della logica moderna*, así como cuidando de establecer estrechas comparaciones entre las ideas del Roveretano y las que Descartes sustentara acerca del juicio.

La precisión y fluidez con que se desenvuelve cada uno de estos tópicos confiere méritos ponderables al presente trabajo, que se suma con honor a los numerosos estudios ofrendados, en el centenario de su muerte, al ilustre pensador italiano.

CRÓNICA

ARGENTINA

El Prof. Juan A. Vázquez se ha hecho cargo de la Dirección del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de Córdoba. La Prof. María Eugenia Valentí sucede al Prof. Vázquez en la Dirección del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán.

—La Revista *Humanitas* que publica la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán es dirigida por el Prof. Arturo García Estrada.

—El *Instituto Católico de Cultura* (Buenos Aires) inauguró el 11 de Abril las actividades docentes del año 1957, con la disertación del Dr. Julio Ojea Quintana: *Estado, Política y Derecho*. Sede: Río Bamba 1227, Buenos Aires.

—En el *Instituto de Cultura Religiosa Superior* (Buenos Aires) se ha iniciado este año un *Ciclo de Cursos superiores para la mujer*; dicho Ciclo comprende: *Escuela de Asistencia Social, Facultad de Letras y Filosofía, Escuela de Ciencias Sagradas* y Departamentos de: *Cultura Occidental contemporánea, Sociología, Cuestiones religiosas actuales*. Sede: Rodríguez Peña 1054, Buenos Aires.

—El 11 de Abril se inauguró en Tucumán el *Instituto Pro-Universidad Católica*. Dicha Institución, que comienza con una *Escuela de Filosofía y Lenguas vivas*, es dirigido por el P. Alberto Quijano, O. P.

—José Gaos dirige una *Colección de Textos clásicos de Filosofía*, que edita el Fondo de Cultura Económica (Buenos Aires - Méjico). El primer volumen de la Colección es el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de John Locke, que ha aparecido en traducción de E. O'Gorman, 1956, 754 páginas.

—La Editorial Hachette (Buenos Aires) ha iniciado una *Biblioteca Hachette de Filosofía*, que dirige Gregorio Weinberg. El primer título de esta Colección es la obra de G. H. F. Hegel: *Ciencia de la Lógica*, en dos gruesos volúmenes. La traducción es obra conjunta de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Precede un *Prólogo* de R. Mondolfo.

ALEMANIA

En Colonia, del 3 al 6 de Octubre, bajo la dirección de P. Wilpert, se tuvo la séptima *Mediävistentagung*, que organiza el *Thomas-Institut*. Tema de ese año fué: *La Antigüedad en la perspectiva de la Edad Media*.

—En Krefeld se realizó del 1 al 3 de Noviembre el *Segundo Coloquio Internacional de Fenomenología*.

—El 10 de Julio falleció en Berlín a la edad de 51 años Eduard May, conocido por sus trabajos de Filosofía de la Naturaleza. En nuestra lengua se publicó su *Filosofía Natural*, (F. C. E., 1953), de la que se ocupó nuestra Revista.

BELGICA

Con ocasión de los 25 años de profesorado en la Escuela de Criminología de la Universidad de Lovaina, el Doctor E. De Greeff, ha sido homenajeado con una publicación en dos volúmenes que, bajo el título de *Autour de l'oeuvre du Dr. E. De Greeff* encierra importantes trabajos de Psiquiatría y Psicología. La personalidad del Dr. De Greeff está finamente analizada en las páginas iniciales de J. Leclercq y en las epilogales del R. P. Bruno Froissart.

—Con el fascículo 3 de la *Revue Internationale de Philosophie*, se nos entregan cinco estudios firmados por Raju, Sastri, Murti, Chari y Daya respectivamente, que responden al tema *La Philosophie de l'Inde*. El fascículo siguiente, último del año 1956, contiene trabajos de Dupréel, Leclercq, Schottlaender, Rotenstreich, Battaglia y Burkhill acerca del tema: *Le bien*.

—La Cátedra Cardenal Mercier fué ocupada el año pasado por R. Klibansky (Canadá), que leccionó acerca de *Platón y el Platonismo*.

—En diciembre falleció Frans De Hovre, conocido por su actividad pedagógica y sus trabajos sobre pedagogía católica y filosofía de la educación.

BRASIL

Acaba de ver la luz en tres volúmenes que totalizan mil doscientas páginas, los *Anales del Congreso Internacional de Filosofía*, realizado del 9 al 16 de Agosto de 1954, en São Paulo.

—El Instituto de Filosofía de la Universidad de Rio Grande do Sul ha iniciado una colección *Textos*. La colección se abre con la edición bilingüe del *De magistro* de San Agustín, traducción e introducción a cargo de Angelo Ricci. El mismo Instituto ha dado comienzo a una colección de *Ensai-*

os y Conferencias, cuyo primer número con el título *A filosofia actual*, cobija la clase inaugural de Ernani M. Fiori en la Facultad de Filosofía de Río Grande do Sul.

—El 9 de Marzo Mons. Edmundo Kunz bendijo la piedra fundamental de la *Ciudad Universitaria de la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre*, que se levantará en terrenos que posee el Instituto Champagnat en la avenida Bento Gonçalvez.

ESPAÑA

El conocido médico doctor N. Ancheta Hombravella ha dado en Barcelona un interesante curso teórico-práctico en ochenta lecciones sobre *Fundamentos biológicos de la educación*.

—Ha aparecido el primer número de *Convivium-Estudios filosóficos*, Revista que publica la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona y dirige Jaime Bofill Bofill. El primer número se abre con el justiciero homenaje al Dr. Tomás Carreras Artau. Cada trabajo va precedido de un resumen del mismo en castellano, francés, inglés, italiano y alemán. La presentación tipográfica de la revista es excelente. Contenido de este primer número: Jaime Bofill Bofill: *Para una metafísica del sentimiento: dos modos del conocer*; Luis Cuellar Basols: *Verdadera y falsa autenticidad vital*; R. R. Villarrasa: *La ruta de la Metafísica*; F. Canals Vidal: *El "lumen intellectus agentis" en la "Ontología del conocimiento" de S. Tomás*; B. M. Xiberta: *El itinerario augustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios*; I. Leclerc: *Whitehead. La transformación del concepto de substancia*. Dirección y Administración: *Convivium*, Av. José Antonio 585, Barcelona.

FRANCIA

Dimos ya cuenta de la reaparición de los *Archives de Philosophie*. Debemos mencionar especialmente el contenido del Cahier III, con trabajos de J. Abelé y O. Costa de Beauregard acerca de la *Teoría de la Relatividad*, y de J. Chaix-Ruy, M. T. Antonelli y M. F. Sciacca con ocasión del centenario de Rosmini. El centenario de Iván V. Kiréiewski motiva un interesante trabajo en el fascículo IV.

—Del 6 al 9 de Septiembre se realizó en Toulouse el *VIII Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa*, bajo la presidencia de G. Bastide. *El Hombre y su Prójimo* fué el tema de este importante Congreso que reunió unos doscientos cincuenta filósofos.

—En Septiembre de 1956 falleció A. Rivaud, Profesor de la Sorbona, conocido en especial por sus trabajos sobre filosofía griega. De su última obra, *Historia de la Philosophie*, alcanzó a ver publicados los tres primeros volúmenes. Se anuncian el cuarto y el quinto.

—Del 30 de Agosto al 2 de Septiembre se realizó en Cuvilly el *2º Congreso Internacional de Psicología Religiosa*. Organizado por *Les Etudes Carmelitaines*, tuvo como tema: *Estructura y libertad*.

—*Recherches de Philosophie* es el título de una publicación de la Asociación de Profesores de Filosofía de las Facultades e Institutos Católicos de Francia. Esta publicación continúa, a su modo, la *Revue de Philosophie* que fundó Peillaube en 1900. Se publica en forma de volumen y a cada volumen da unidad un tema particular. Volumen primero (1955): *Histoire de la Philosophie et Métaphysique*. Volumen segundo (1956): *Aspects de la dialectique*. Redacción: Institut Catholique, 21, rue d'Assas, Paris VIe.

ITALIA

El N° 4-5 (1956) de *Sapienza*, bajo el título *I Problemi dell'esistenzialismo* nos ofrece las relaciones presentadas en las Semanas de estudios del *Centro Italiano di Studi Scientifici, Filosofici e Teologici*, realizadas en Roma (Marzo de 1956) y en Nápoles (Abril de 1956). Autores y temas: Fabro: *Kiekegaard e S. Tommaso*; Petruzzellis: *Scetticismo e fideismo nella filosofia di Carlo Jaspers*; D'Amore: *La Metafisica del nulla e dell'essere* di M. Heidegger; Riverso: *L'esistenzialismo teológico di Karl Barth*; Filiasi Carcano: *Esistenzialismo, filosofia e vita*; Petruzzellis: *L'esistenzialismo e il significato del nostro tempo*; Nicholl: *Apporti dell'esistenzialismo al pensiero filosofico*.

—La conocida casa editorial de Turín *Giulio Einaudi*, anuncia una colección *Classici della Filosofia*, cuyo primer volumen, ya aparecido, es el *Organon* de Aristóteles (XXVIII - 1057 págs.), con introducción y notas a cargo del traductor Giorgio Colli.

—En un volumen especial que cubre tres números de la Revista (4, 5 y 6 de 1956), el *Giornale di Metafísica* dedica 340 páginas al tema: *¿Es posible una Metafísica? ¿Cómo se plantea hoy el problema de la Metafísica?* Responden 37 autores, cinco de los cuales pertenecen a nuestro país: M. G. Casas, N. de Anquín, D. F. Pró, J. C. Silva, I. Quiles. Se abre el volumen con unas sentidas páginas que Sciacca dedica a la memoria del R. P. G. Bozzetti.

—En la 1^a quincena de Septiembre de 1958 se realizará en Venecia el *XII Congreso Internacional de Filosofía*. Los temas básicos del Congreso son: 1) El hombre y la naturaleza; 2) Libertad y valor; 3) Lógica, lenguaje y comunicación. Se preveen además dos *Symposiums*: uno de Estética y otro de

Fenomenología. Las comunicaciones de quienes intervengan en el Congreso deben ser enviadas antes de Marzo de 1958. Dirección: Secretaría del Congreso (M. Dal Pra y G. Giacón), Vía Donatello, 16, Padova, Italia.

El R. P. Cornelio Fabro ha sido nombrado Profesor Extraordinario de Filosofía y Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad Católica de Milán.

—En Septiembre del año pasado se realizó el *XII Convegno del Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate*. M. N. Petruzzellis y F. Battaglia tuvieron a su cargo los trabajos introductorios al tema del año: *El problema del valor*.

—Ha aparecido en 1055 *Sapientia Aquinatis*, volumen I de la *Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*. El volumen, de 610 páginas, contiene los trabajos presentados al IV Congreso Tomista Internacional, habido en Roma del 13 al 17 de Septiembre de 1955.

SUIZA

El número 3 (1956) de la *Revue de Théologie et de Philosophie* está dedicado a uno de sus colaboradores recientemente fallecido: Pierre Thévenaz. Se ocupan de la vida y obra de Thévenaz: René Schaefer, A. de Waelhens y P. H. Gonthier. El número contiene además extensos textos inéditos de P. Thévenaz.

—El número 4 de *Nova et Vetera* (Octubre-Diciembre de 1956) trae un importante trabajo de Ch. Journet —*Une présentation de l' "Humanisme Intégral"*— en el que el teólogo suizo examina el conocido artículo del P. Messineo en *La Civiltà*. El profundo conocimiento que tiene Journet de la obra de Maritain le permite criticar a fondo la exégesis del jesuita italiano y señalar en ella equivocaciones fundamentales en la interpretación del pensamiento del filósofo francés.

LIBROS RECIBIDOS

CHARLES SMITH: *Sensism, The Philosophy of the West*, dos volúmenes. The Truth Seeker Company, New York, 1956.

GIOVANNI GENTILE: *Rosmini e Gioberti*, V XVIII, Opere Complete, G. C. Sansoni, Editore, Firenze, 1955.

GERMANO DE NOVAIS: *Raul de Leoni*, Pôrto Alegre, 1956.

WALDO ROSS: *Hijos de la Roca*, Ediciones Orion, México, 1954.

ALEJANDRO GARCIA DIEGO: *Katholiké Ekkesta*, Editorial Jus, México, 1953.

FRANCESCO DESIDERIO: *Il valore apologetico del miracolo*, Roma, 1955.

BIBLIOTECA NACIONAL: *Marcelino Menéndez Pelayo: Exposición Bibliográfica retrospectiva*, Río de Janeiro, 1956.

MARIANO YELA: *Psicología de las Apititudes*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1956.

GALLO GALLI: *Tre Studi di Filosofia*, Editrice Gheroni, Torino, 1956.

CH. M. de WILMARS: *Psicho-Pa-thologie de L'anti-conception*, P. Lethielleux, París, 1955.

VICTOR WHITE: *Dios y el inconsciente*, Editorial Gredos, Madrid, 1955.

BENEDICTUS GÖLZ: *Paedagogiae Christianae Elementa*, Herder, Roma, 1956.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *El bien común de los españoles*, Euramérica, Madrid, 1956.

MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La Filosofía moral de Antonio Rosmini*, Fratelli Bocca, Roma, 1955.

JOSEPH MOREAU: *L'Univers Leibnizien*, Vitré, Lyon, 1956.

MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Pascal*, Luis Miralles, Barcelona, 1955.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Expresión Filosófica y literaria de España*, Juan Flors, Barcelona, 1956.

A. KOYRE: *Introduzione alla lettura di Platone*, Vallecchi, 1956.

CLEMENTE RIVA: *Il problema dell'origine dell'anima intelectiva secondo A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola, 1956.

GALLO GALLI: *Da Talete al "Menone" di Platone*, Gheroni, Torino, 1956.

Como fruto del movimiento renovador catequístico,
Editorial HERDER brinda a los catequistas y alumnos

el nuevo
CATECISMO CATÓLICO

destinado a renovar la enseñanza y el estudio de la religión. El texto se acomoda a las exigencias de la moderna pedagogía y borra la frontera de separación que se había levantado entre la enseñanza de la Historia Sagrada y la Doctrina Cristiana. Cumple con los seis puntos más importantes:

*Acerca a Dios, acercar a Cristo, acercar a la Iglesia,
acomodarse a la juventud, ser algo vivo, ser actual.*

320 páginas, 14,5 x 22,2 cm. — 162 ilustraciones

En rústica, m\$ 39.— En tela, m\$ 49.—

Próximas novedades importantes:

CATEQUETICA, de J. A. Jungmann.

INTRODUCCIÓN AL NUEVO CATECISMO, de R. Fischer.

MANUAL PRACTICO DEL CATECISMO CATÓLICO, en 3 tomos.

 Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBRERIA CARLOS LOHLE

BEAUFRET, J.: <i>Le Poème de Parménide (Col. "Epiméthée")</i>	\$ 60.—
CASCALES, Ch.: <i>L'Humanisme d'Ortega y Gasset</i>	" 105.—
CHALLAYE, F.: <i>Les Philosophes de l'Inde</i>	" 120 —
DUMERY, H.: <i>Regards sur la Philosophie contemporaine</i>	" 94,50
HEIDEGGER, M.: <i>De l'Essence de la Vérité (Traduction et Introduction par A. De Waelbrouck et W. Biemel)</i>	" 49,50
HUSSERL, E.: <i>La Philosophie comme Science rigoureuse (Introduction, traduction et Commentaire par Q. Lauer)</i>	" 90 —
LAUER, Q.: <i>La Phénoménologie de Husserl ("Epiméthée")</i>	" 180.—
LEFEVRE, R.: <i>L'Humanisme de Descartes</i>	" 120 —
MALET, A.: <i>Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin</i>	" 180.—
MELANGES de Philosophie grecque, offerts à Mgr. Diès (par E. Barbotin, H. Chérniss, E. Des Places, E. Goldschmid, Jagu, A. Mansion, Ross, etc.)	" 225.—
ROBIN, L.: <i>Les Rapports de l'Etre de la Connaissance d'après Platon</i>	" 108.—
REYMOND, A.: <i>Les Principes de la Logique et la Critique contemporaine</i>	" 180.—
VANHOUTTE, M.: <i>La Méthode ontologique de Platon</i>	" 160.—
— <i>La Philosophie politique de Platon dans "Les Lois" (Louvain)</i>	" 195.—
KREMPEL, A.: <i>La Doctrine de la Relation chez St. Thomas</i>	" 364.—
GEIGER, L. B.: <i>La Participation dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin</i>	" 252.—



VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3097

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETO

DIRECTORES

VICTORINO CÁPANAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: *Monseñor Dr. Enrique Rau*

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 70.— Número suelto \$ 18.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica
Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

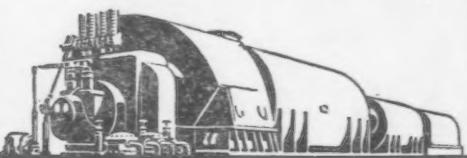
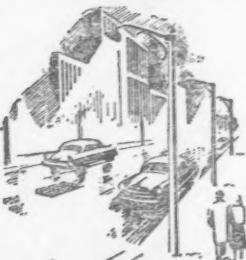
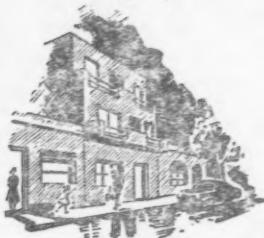
SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Índice de Revistas

Precio: Un Ejemplar: Suscripción:
ESPAÑA 60 Pesetas 100 Pesetas
EXTRANJERO U. S. \$ 2,40 U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:
Sr. Secretario de CONVIVIUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA
BARCELONA (ESPAÑA)

A ciertas horas...



CIA. ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S.A.

**TODOS
CONSUMEN
ELECTRICIDAD
AL
MISMO TIEMPO**

Para aliviar la gran demanda de energía eléctrica que, por esa causa, se produce en días laborables

de 8 a 12 horas
y de 17.30 a 21.30 horas
especialmente,

rogamos a nuestra estimada clientela que

**TRASLADE LOS
CONSUMOS DE
ELECTRICIDAD**

que no estén sujetos a horario fijo

**A LOS MOMENTOS DE
MENOR DEMANDA**

MODERNAS MOTONAVES



Santa María de Luján



Santa Micaela



San Juan Bosco



San Benito



COMPAÑIA NAVIERA Y COMERCIAL
PEREZ COMPANC

SOCIEDAD ANONIMA

AV. DE MAYO 560 BUENOS AIRES

T. E. 30-6651/6 CABLES PEGOM

BARRACA Y TALLERES NAVALES PROPIOS



SANTERIA LA ESPERANZA CERERIA

Ornamentos para Iglesias. Artículos en general para el Culto. Misales, Rosarios, Medallas, Estampas finas y Económicas. Velas de Cera y Esterina de nuestra acreditada marca "EUCARISTICA".

Buenos Aires

Piedras 515 — T. E. 34-1798

ANTIGUA CASA COSTOYA



CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0059

BUENOS AIRES

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO

Revista quincenal de cultura Eclesiástica.
Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI

Revista mensual de predicación. Año XXVIII

Suscripción anual:

Palestra del Clero: Liras 3.000
Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:
Casella Postale 135 - Vía Oberdan, 6 C. C. P. n. 4815
ROVIGO - ITALIA

CRITERIO

REVISTA DE CULTURA CATÓLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director:

Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 100.— Semestral \$ 60.— Número suelto \$ 5.— Número atrasado \$ 6.—

Dirección y Administración:
ALSINA 840, 2º PISO BUENOS AIRES

